مجلۂ علومِ اسلامیہ

جلد ۲۱ نمبر ۱،۲

سنہ ۱۹۹۶ء

ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

نمبر ۱—۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۹۶ء

مؤسس

پروفیسر عبدالعلیم

ایڈیٹر

پروفیسر محمد عضد الدین خاں

ادارۂ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

فہرست

پروفیسر نذیر احمد*

لفظ "بانگ" کا استعمال دستورالاخوان میں

دستورالاخوان اوائل نویں صدی ہجری کا عربی لغت ہے جس میں عربی الفاظ کے معنی فارسی میں بیان ہوئے ہیں، اس لغت میں فارسی لفظ 'بانگ' کا کافی استعمال ہوا ہے، اس میں لفظ بانگ کے استعمال کی نوعیت یہ ہے کہ یہ لفظ عربی کے معنی میں آیا ہے اور بعض صورتوں میں صرف متبادل لفظ کی حیثیت سے، اسی فارسی لفظ کے استعمال کی صورت کا مطالعہ اس مختصر سے مقالے کا موضوع ہے۔ اس سے اس بات کا ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ عربی زبان میں مترادفات کی کثرت ہے، اور معنی کے ذرا سے فرق سے نئے نئے لفظ وجود میں آگئے ہیں۔

فرہنگ دستورالاخوان قاضی بدر محمد دھاروال کی تالیف ہے، یہ عربی کا لغت ہے جس کے معنی فارسی میں درج ہوئے ہیں۔ قاضی بدر محمد اصلاً دہلوی تھے، پھر جونپور آگئے اور یہیں اداۃ الفضلا نام کا لغت تیار کیا جس میں فارسی کے الفاظ کے معنی فارسی میں بیان ہوئے ہیں۔ یہ فرہنگ ۸۲۲ھ میں مرتب ہوئی۔ اس کے بعد قاضی صاحب مالوہ کی طرف رہسپار ہوئے، اور قدر خاں بن دلاور خاں حاکم مالوہ سے وابستہ ہوئے اور مالوہ کے دارالخلافہ دھار میں سکونت پذیر ہوئے اور اسی جگہ کی سکونت کی نسبت سے ان کا لقب دھاروال پڑ گیا جو ایرانیوں کے لیے ایک مسئلہ بنا ہوا ہے۔ اسی بنا پر راقم نے ایک مختصر سے مقالے میں جو میری کتاب: "قند پارسی" میں شامل ہے، اس کی نوعیت پر بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دھار مالوہ میں ایک مشہور مقام ہے جو دلاور خاں بانی حکومت مالوہ کا صدر مقام تجویز ہوا تھا۔ ایک امر جو کسی طرح سے اب تک مسئلہ لاینحل بنا ہوا ہے وہ قدر خاں بن دلاور خاں کی شخصیت کا مسئلہ ہے۔ تاریخ فرشتہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دلاور خاں (م: ۸۰۸ھ) بانی حکومت تھا۔ وہ سلطان شہاب الدین محمد بن سام غوری کے نواسوں میں تھا۔ محمود شاہ بادشاہ دہلی نے اسے حاکم مالوہ قرار دے کر وہاں بھیج دیا تھا۔ وہ دھار میں مقیم ہوا اور کچھ دنوں بعد آزادی کا اعلان کر دیا اور مالوہ کا مستقل حکمراں ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کا ... [illegible] ... بادشاہ دہلی کی درگاہ میں صاحب جاہ اور اس کا بیٹا ... [illegible] ... [illegible] ... آزادی کے اعلان کے بعد کچھ دنوں مستقل طور پر اس خطے کا حکمراں ... [illegible]

---

* پروفیسر [illegible] شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

یہ راہی ملک بقا ہوا۔ فرشتہ کی روایت کے مطابق اس کے بعد اس کے بیٹے نے الپ خاں ہوشنگ غوری کے نام سے ۸۳۸ھ تک حکومت کی۔ شروع میں تو اس کا دارالسلطنت دھار ہی تھا لیکن بعد میں شادی آباد مندو قرار پایا۔ یہ خاندان کا سب سے بڑا بادشاہ ہوا ہے جس نے شاہان گجرات سے متعدد بار جنگ کی اور اپنی حکومت کو مستحکم بنایا۔ تقریباً تیس سال کی حکومت کے بعد ۸۳۸ھ میں اس کی وفات ہوئی۔

قاضی بدر محمد دھاروال کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ دلاور خاں کا بیٹا قدر خاں حاکم مالوہ تھا مگر تاریخ فرشتہ سے اس کی مطلق تائید نہیں ہوتی۔ دلاور خاں کی وفات پر فرشتہ کے قول کے مطابق دلاور خاں کا بیٹا الپ خاں ہوشنگ غوری کے نام سے تخت نشین ہوا۔ اس تاریخ میں قدر خاں کا نام نہیں ملتا۔ لیکن قاضی بدر محمد قدر خاں کے وابستگان میں تھے اور وہ حاکم مالوہ تھا۔ چونکہ قاضی بدر محمد کے بیان پر کسی قسم کا شبہ نہیں ہو سکتا، اس لیے ہم فرشتہ کے بیان پر قاضی بدر محمد کے بیان کو ترجیح دیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے کہ قدر خان، دلاور خاں کا ۸۰۸ھ میں جانشین ہوا ہوگا۔ وہ علما و فضلا کا بڑا قدرداں تھا۔ اس کی قدردانی کا ثبوت قاضی بدر محمد کی اس حاکم سے وابستگی اور اس کے نام قاضی صاحب کی تالیف کا انتساب ہے۔

دستور الاخوان کی قطعی تاریخ تالیف سے ہم واقف نہیں، البتہ اتنا معلوم ہے کہ یہ کتاب ۸۲۲ھ کے بعد تالیف ہوئی ہوگی، اس لیے کہ قاضی صاحب کی پہلی تالیف اداۃ الفضلا کی تاریخ ۸۲۲ھ ہے۔ دستور الاخوان ۱۳۴۹ شمسی/ ۱۹۷۱ء میں طبع ہوئی اور جس نسخے پر اس کی بنیاد ہے وہ ۸۲۷ھ کا مکتوبہ ہے۔ اس سے واضح ہے کہ یہ فرہنگ ۸۲۲ اور ۸۲۷ھ کے درمیان مرتب ہوئی۔

دستور الاخوان کے لائق مصحح ڈاکٹر سعید نجفی اسد اللہی نے اس فرہنگ کو دو جلدوں میں بنیاد فرہنگ تہران کی طرف سے شائع کیا ہے۔ پہلی جلد متن کتاب کو حاوی ہے جس کی بنیاد فرہنگ کا وہ نسخہ ہے جو ۸۲۷ھ میں نقل ہوا۔ دوسری جلد میں فارسی کے وہ سارے الفاظ و فقرات حروف تہجی سے جمع کر دیے گئے ہیں۔ یہ فارسی الفاظ عربی الفاظ کے معانی کے طور پر آئے ہیں۔ اس طرح جلد دوم خود مرتب کتاب کی الگ تالیف قرار پاتی ہے۔ اس کے کئی فائدے ہیں۔

اول یہ کہ نویں صدی ہجری کے ربع اول میں ہندوستان میں فارسی میں متداول الفاظ کی نوعیت اور ان کی تعداد کا کسی قدر اندازہ ہو جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ فارسی کے کون کون الفاظ ہندوستان میں زیادہ متداول تھے اور کون سے کم۔

تیسرے یہ کہ اس مجموعے کی مدد سے بعض الفاظ کی صحیح نوعیت کا پتا چل سکتا ہے۔ راقم الحروف نے ایک لفظ کی تصحیح میں اس فرہنگ سے مدد لی۔ فرہنگ زفان گویا جو اسی دور کی تالیف ہے راقم کی توجہ سے جلد اول ۱۹۸۵ء میں طبع ہوئی۔ دوسری جلد اس سال زیر طبع ہے۔ اسی دوسری جلد کا آخری جزو لغات متفرقات پر ہے۔ اس میں ایک لفظ "مغزدہ" بمعنی "رانندہ" درج ہے۔ دستور الاخوان کی جلد دوم میں لفظ "رانندہ" جس عربی لفظ کا مترادف ہے وہ "مُجزی" ہے۔ اس سے یہ بات طے ہوئی کہ "مغزدہ" "مجزی" کی تصحیف ہے۔

مرتبِ کتاب نے جلد دوم کی ترتیب کا یہ مقصد بیان کیا ہے:
"مہمان طور کہ در مقدمۂ جلد اول اشارہ رفت حرف ہم از تسمیح دچاپ متون نفیس دستور الاخوان دست یافتن بر لغات فارسی و معادلہای عربی آنہاست کہ درین گونہ لغت نامہا بکار رفتہ است، لہذا در تدوین کتاب حاضر کہ شامل فہرست لغات فارسی دستور الاخوان و معادل عربی آنہاست، نہایت دقت شدہ کہ حتی الامکان لغتی یا معانی یا ترکیبی از قلم نیفتد و برای آسانی کار مراجعہ کنندگان بطور جداگانہ صحافی و جلد شدہ۔"

ذیل میں لفظ "بانگ" کے استعمال کی تفصیل درج کی جاتی ہے:

بانگ (۱) الصُّراخ، الصَّرخ، الصرۃ، الصیحۃ، النداء

الصُّراخ، الصَّرخ: بانگ کردن، فریاد کردن، بانگ و فریاد (دستور ۳۸۴)

الصیحۃ: بانگ کردن، بانگ (ص ۳۹۳)

الصرۃ: بانگ (ص ۳۸۵)

الصرصرۃ: بانگ کردن باز و چرغ

النداء: بانگ

بانگ آسیا: الجحجرۃ

جوی بانگ آور: السجاج

کمان بانگ آور: المرنان

بانگ آہو: البغام

بانگ اسپ: الشحیح، الصہیل

بانگ اسپ چون علف بیند: الحمحمۃ (وہی جو چکی کی آواز ہے)

بانگ افتادن دیوار: الہدید

بانگ برزدن: النہر

بانگ بر ستور زدن تا برود: الزجر

بانگ بر ستور زدن تا سبقت گیرد: الاجلاب

بانگ بر ستور زدن تا از پیش بشود: الجلب

بانگ بر گوسپند زدن: النعیق

بانگ بلند: الہتاف، الہتف

بانگ جامہ نو: الخشخشۃ

بانگ خر: الشہیق

بانگ درخت : الحفیف
بانگ در : الصریر
بانگ قلم : الصریر
بانگ درخت : الصریر
بانگ تخت : الصریر
بانگ نعلین : الصریر
بانگ ملخ و آنچه ماند : الصریر
بانگ رود و بربط : الطنطنة
بانگ زاغ : النعیب ، النعیق
بانگ سگ : النباح
بانگ سگ در حالت ترس : الوقوقة
بانگ شتر و جز آن : النخیخ
بانگ شگال : الوعوعة
بانگ شیر : الزئیر
بانگ طنبور : الطنین
بانگ کوس : الطنین
بانگ مگس : الطنین
بانگ پشه : الطنین
بانگ فاخته : صفیر الصلصل
بانگ قفل و کلید : القلقلة
بانگ قمری : السجع
بانگ کاغذ : الشخشخة
بانگ کبوتر : الهدیل
بانگ کبک : الضحک
بانگ کرکس : الصفیر
بانگ کمان : الرنین
بانگ زن مصیبت زده : الرنین
بانگ گاو : الخوار
بانگ گربه : المواء

بانگ گنجشک : الشقشقة
بانگ گوسفند : الشغاء
بانگ ماکیان : القوقاة
بانگ نفس اسپ آمدن وقت دویدن : الضبح
بانگ نماز : الاذان، الاذین
آنجاکه بانگ نماز گویند : المنار
آنک بانگ نماز گوید : الموذن
بانگ نماز گفتن : التاذین
بانگ هلاک کننده : الصاعقة
بانگ کردن : البجبجة، الصدید، الصراخ، الصرح، الصوت، الصیحة، الضوضاة، القلقلة، الهتف.
بانگ کردن آتش در سوختن نی وغیر آن : المعمعة
بانگ مرد کارزار در جنگ : المعمعة
بانگ کردن آهن وجز آن : التصلصل
بانگ کردن ابر : الرعد
بانگ کردن از دولب چون آواز سرنای : المکاء
بانگ کردن از میان دولب چون بانگ سرنای : المکو
بانگ کردن اسپ : الصهیل
بانگ کردن اسپ در وقت علف خواستن : الحمحمة
بانگ کردن اشتر گشن : الهدر
بانگ کردن باد در جستن : الخفقان
بانگ کردن بانوچرخ وغیر آن : الصرصرة
بانگ کردن بلبل : العندلة
بانگ کردن به انبوهی وسخت آواز : القلقة
اصل بانگ کردن خر : الزفیر
بانگ کردن رعد : الزمزمة
بانگ کردن سگ : النباح
بانگ کردن سگ چون بترسد : الوقوقة
بانگ کردن از شتر مست : البجبجة
بانگ کردن شکم : القرقرة، القبقبة

بانگ کردن شتر : الثار، القبقبہ
بانگ کردن نحل گنجشک : الشقشقۃ
بانگ کردن قلم : الصریر
بانگ کردن محمل : الصریر
بانگ کردن در : الصریر
بانگ کردن قمری و آنچہ ماند : الهدیل، السجع
بانگ کردن کمان در کشیدن : الترنم
بانگ کردن کودک : الاستہلال
بانگ کردن باران وقت آمدن : الاستہلال
بانگ کردن کوزہ چوں آب در و آید : البقبقۃ
بانگ کردن گاو : الخوار
بانگ کردن کشتی از بہر گشتی : الصب
بانگ کردن ماکیان : القوقاۃ، الانقاس
بانگ کردن عقاب : الانقاس
بانگ کردن شیر بچہ : الانقاس
بانگ کردن مبارزان در جنگ : النعرۃ
بانگ کردن گاوان در ترسیدن : النعرۃ
بانگ کردن مرغ کہ طوق دارد : الهدہدہ
بسیار بانگ کردن کس : الجئون
بانگ کنندہ : العجاج
بہ شب بانگ کنندہ : مرار اللیل
شیر بانگ کنندہ : الزائر

ادا اور آواز نکالنے کے لیے ہر زبان میں خاصے الفاظ موجود ہیں، اردو میں بھی اس طرح کے مطالعے کے لیے کافی
ل جائیں گے، ذیل میں چند الفاظ درج کیے جاتے ہیں:

پتے دار چیزوں کے درمیان آہستہ چلنے کی آواز : کھڑکھڑانا، کھڑکھڑاہٹ
لکڑی کے ٹوٹنے یا پھاڑنے کی آواز : چڑچڑانا، چڑچڑاہٹ
گھوڑے کی آواز : ہنہنانا، ہنہناہٹ
تلوار کے چلنے کی آواز : جھنکار

چیزوں کے تلے اوپر پڑنے کی آواز : کھڑکھڑانا ، کھڑکھڑاہٹ
سانپ کی آواز : پھنکار
بادل کے گرجنے کی آواز : گڑگڑاہٹ ، گڑگڑانا
سینے کی آواز : گڑگڑانا ، گڑگڑاہٹ
برتن کی آواز : کھنکھنانا ، کھنکھناہٹ
بادل کی آواز : گرجنا
زور سے ہنسنے کی آواز : کھِل کھِلانا
آہستہ آہستہ گانے کی آواز : گنگنانا
پینے کی آواز : غٹ غٹ
ہوا کے چلنے کی آواز : سنسناہٹ
ہوا کے تیز چلنے کی آواز : سائیں سائیں
کوے کی آواز : کائیں کائیں
گدھے کی آواز : رینکنا
بجلی کی آواز : کڑکنا ، کڑک
زور سے بولنے کی آواز : تڑکنا ، تڑک
بلا مقصد بولے جانا : بڑبڑانا
سانپ کے رینگنے کی آواز : سرسراہٹ
ڈانٹنے کی آواز : گھُڑکنا ، گھُڑک
گائے بھینس کی آواز : بھیں بھیں
کتے کی آواز : بھونکنا ، بھونک
شیر کی آواز : دہاڑنا ، گرجنا
ہاتھی کی آواز : چنگھاڑنا ، چنگھاڑ
مارنے کی آواز : چٹ چٹ
بلی کی آواز : میاؤں ، میاؤں
تیز بارش کی آواز : جھماجھم ، جھم جھم
ناچنے کی آواز : چھم چھم
کوڑا مارنے کی آواز : سڑاسڑ
سوتے میں دانت چلنے کی آواز : کٹ کٹانا
پیٹ بولنے کی آواز : غڑغڑاہٹ : غڑغڑانا

چڑیوں کے پھڑکنے کی آواز: پھڑپھڑانا، پھڑپھڑاہٹ
خوشی کی آواز: سائیں سائیں
چڑیوں کی آواز: چہچہانا، چہکنا
اونٹ کی آواز: بلبلانا
کوئل کی آواز: کوکنا
سانپ کی آواز: پھنکارنا
بے مقصد بولنا: ٹیں ٹیں کرنا
درد کی کیفیت: جھنجھنانا
دھیرے سے بات کرنا جو سمجھ میں نہ آئے: بھن بھن کرنا
دروازے کے ہلکے پیٹنے کی آواز: کھٹکھٹانا
دروازے پر زور سے ہاتھ مارنے کی آواز: دھڑدھڑانا
سونے والے کی آواز: خراٹا مارنا
کبوتر کی آواز: غٹرغوں کرنا
چھوٹے بچوں کی آواز: غوں غوں کرنا

یہ چند الفاظ بطور نمونہ درج کر دیے گئے، ان سے واضح ہے کہ آواز نکالنے کے لیے بہت سے الفاظ ہر زبان میں پائے جاتے ہیں۔ فارسی میں بھی آواز کے لیے مختلف لفظ ہیں جن میں بانگ زیادہ مستعمل ہے، اور دستورالاخوان کے مؤلف نے اپنی کتاب میں اس لفظ کا زیادہ استعمال کیا ہے۔

حواشی

۱۔ اداۃ الفضلا کے مقدمے سے ان امور کی توثیق ہوتی ہے: اما بعد بندۂ ضعیف امیدوار الملتجی بحضرت اللہ الکریم المتعال قاضی بدر محمد دہلوی المعروف بہ دھاروال در سنہ اثنی وعشرین وثمان مائۃ مخصوص برای تفصیل تراب عتبۂ رفیع درگاہ مفخر الخوانین... خان اعظم خاقان معظم مسند عالی قدر خان ابن دلاور خان خلد اللہ ملکہ... از جو نپور احرام گرفتہ... وازیں فرہنگ نامہ وسیلتی عمیدودیعتی اکید پرداخت و اداۃ الفضلا نام نہاد، از عون ربانی و فضل یزدانی مرجو و مامول است کہ ملحوظ و منظور بندگی مسند عالی باشد۔
اس سے ظاہر ہے کہ اداۃ الفضلا جونپور میں لکھی گئی، اور اس کتاب کو وسیلہ بنایا اور قدر خاں کی خدمت میں مالوہ پہنچا لیکن یہ بات واضح ہونا چاہیے کہ اس کتاب میں نام کے ساتھ دھاروال کا اضافہ بعد کا ہے۔

۲۔ قند پارسی، تہران ۱۳۷۱ ص ۲۹۰–۲۹۱

۳۔ تحریک اردو ج ۲ ص ۲۹۶–۳۰۱ ۴۔ ایضاً ص ۱۰۳

ترجمۂ اردو۔ تاریخ فرشتہ ج ۲ ص ۲۹۹
خان اعظم خاقان معظم مسند عالی قدر خاں ابن دلاور خاں خلد اللہ ملکہ (قند پارسی ص ۲۶۱) مؤرخ فرشتہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سنہ میں مالوہ کا حکمراں ہوشنگ خاں ابن دلاور خان تھا، ہوشنگ کا نام الپ خاں تھا۔
اردو ترجمہ جلد ۲ ص ۲۸۷

فرشتہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ۸۲۲ء اور ۸۲۷ کے درمیان ہوشنگ خان مالوہ کا حکمراں تھا، اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ ہوشنگ خان اور قدر خاں شاید ایک ہی شخصیت ہوں۔

اس تالیف کا کامل اور قدیم نسخہ ادارۂ لغت نامہ دہخدا میں ہے جس کا ترقیمہ یہ ہے: تم ہذا الکتاب بخط العبد الضعیف النحیف الراجی إلی رحمۃ الرحمان موسیٰ بن نصیر الدین بن شمس الدین فی التاسع والعشرین من ربیع الاول یوم الجمعۃ وقت العصر سنۃ سبع وعشرین وثمانمائۃ

بلوح الخط فی القرطاس دہرا
وکاتبہ رمیم فی التراب

(النسخۂ مطبوعہ ص ۶۸۳)

قابل ذکر بات ہے کہ اس کتاب کے مقدمے میں قدر خاں کے نام اس کے معنون ہونے کا کوئی ذکر نہیں اور نہ یہ تصنیف ہے کہ یہ کتاب دھار میں تصنیف ہوئی۔

ص ۹۲۷ ، جلد اول ص ۵۵۸ : المجری : رفتن آب و جز آن و جای رفتن آن، المجاری جامعہ
المُجرِی : راندن ، المُجرِی : رانندہ

پروفیسر محمد راشد ندوی*

"المنقذ من الضلال" کی ادبی و فنی حیثیت

امام غزالی دنیا کے ان چند مفکروں اور عالموں میں شمار ہوتے ہیں جن کے بارے میں ان کی زندگی سے لے کر آج تک دیسرچ و تحقیق کا سلسلہ جاری ہے۔ ان کی عظمت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ دنیا کی اکثر و بیشتر جامعات اور تعلیمی و تحقیقی اداروں میں ان کی حیات و خدمات کے تحلیل و تجزیہ پر مشتمل انتہائی قابل قدر کام کثیر تعداد میں انجام پا چکے ہیں اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ انفرادی سطح پر مختلف علماء و ماہرین اسلامیات کی تحقیقات اس پر مستزاد ہیں۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ ان کے علم و فن کے دائرے نے زماں و مکاں کی حدود کو عبور کر کے عالمی اور دائمی شکل اختیار کر لی ہے۔ ایک مفکر اور فن کار کی سب سے بڑی خوبی یہ ہوتی ہے کہ مشکلات و مسائل پر قلم اٹھاتے وقت اس کی نظر اپنے ماحول اور مسائل سے آگے بڑھ کر ساری انسانیت پر مرکوز ہوتی ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی میں جو مسائل اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں وہ تقریباً ایک طرح کی ہوتی ہیں۔ حالات کے لحاظ سے ان کی ظاہری شکل و صورت بدلتی رہتی ہے۔ ذہنی و فکری اضطراب، سیاسی و معاشرتی کشمکش، اخلاقی گراوٹ، بدحالی، نفس پرستی اور مادہ پرستی، خود غرضی و تن پروری ایسی بیماریاں ہیں جو ہمیشہ رہی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ قرآن پاک میں ہے:

"ونفسٍ وما سوّاها۔ فالهمها فجورها وتقواها۔ قد افلح من زکّاها وقد خاب من دسّاها۔" (الشمس ۷ تا ۱۰)

ترجمہ: "اور شاہد ہے دل اور جیسا کہ اس کو بنایا پس اس کو سمجھ دی نیکی اور بدی کی۔ کامیاب ہوا جس نے اسے صاف کیا اور ناکام ہوا جس نے اسے آلودہ کیا۔"

تو انبیاء کرام سے لے کر مصلحین و مجددین تک کا یہ کارنامہ رہا ہے کہ وہ نفوس کو دنیا داری، خود غرضی، بداخلاقی اور بدعملی کے غلبے سے بچاتے رہے۔ انھیں پاک و صاف کیا اور ان کے لیے زندگی گزارنے کے طریقے اور اصول مہیا کیے جن پر چل کر ان کی دنیا و آخرت دونوں بہتر ہوئی۔ انسانی فکر میں جو اضطراب اور پیچیدگیاں ہیں وہ انسانوں کے بنائے ہوئے ان اصول و ضوابط کی وجہ سے ہیں جن کو انھوں نے اپنی عقل و سمجھ کے مطابق وضع کیا ہے۔ اور

---

* ریٹائرڈ پروفیسر شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ظاہر ہے انسانوں کے بنائے ہوئے اصول اور طریقہ کار خواہ کتنے ہی اعلیٰ ہوں، وقتی اور عارضی ہوتے ہیں اور زمانے کے اتار چڑھاؤ کا ساتھ نہیں دے پاتے۔ چاہے یہ اصول کائنات اور خالق کائنات کے بارے میں ہوں جیسا کہ فلسفیوں نے پیش کیا یا ذہن و فکر کی اصلاح کے لیے ہوں جیسا کہ مفکروں اور عالموں نے پیش کیا ہو سکتا ہے کہ یہ اصول جس دور میں پیش کیے گئے ہوں یا جس زمانہ میں معرض وجود میں آئے ہوں وہ حقائق پر مبنی ہوں اور اس سے لوگوں کو فائدہ بھی پہنچا ہو لیکن ظاہر ہے ہر فلسفہ اور علم کی ایک طاقت ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طاقت کو کھو بیٹھتا ہے تو صرف اس کی ظاہری شکلیں باقی رہتی ہیں اور بہت سے لوگوں کی ذہنی و فکری کاوشیں ان علوم و فلسفوں کی تشریح و تعبیر میں ضائع ہو جاتی ہیں۔ یہ قدرت کا نظام ہے، ہمیشہ رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا اور انسانی ذہن و فکر اسی طرح کی ذہنی و فکری پیچیدگیوں اور کشمکشوں میں مبتلا رہے گا۔ قدرت کا یہ بھی نظام ہے کہ جب انسان سیاسی و معاشرتی، ذہنی اور فکری کشمکش میں مبتلا ہو اور اس کا دم گھٹنے لگے اس وقت قدرت کی طرف سے ایسے لوگ پیدا ہوتے ہیں جو ان کے قلق و اضطراب کو کم کرنے یا ختم کرنے کے لیے ماضی کے اچھے اصولوں کو سامنے رکھ کر اپنی عقل و فکر کی روشنی میں لوگوں کی صحیح رہنمائی کرتے ہیں اور ان کے بتائے ہوئے اصول و ضوابط ڈوبتے انسانوں کے لیے سفینۂ نوح بن جاتے ہیں۔ ان ہی لوگوں کو تاریخ میں کبھی مجدد، کبھی مصلح اور کبھی مفکر کا نام دیا جاتا ہے۔

تجدیدی اور فکری رہنمائی عام انسانوں کے بس کی بات نہیں بلکہ اس کا سہرا انھیں نفوس کے سر جاتا ہے جو اپنے زمانہ کے نشیب و فراز سے واقف ہوں۔ ماضی کے علم و فکر کا سرمایہ ان کی نگاہوں کے سامنے ہو اور مستقبل پر ان کی اچھی نظر ہو۔ اس طرح اگر دیکھا جائے تو دنیا کی تاریخ میں ہر زمانے میں ایسے لوگ مل جائیں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ امام غزالی بھی ایسے لوگوں میں شمار ہوتے ہیں تو غلط نہ ہوگا، امام غزالی کی زندگی اور ان کے علمی کارناموں پر نظر ڈالی جائے تو لگتا ہے کہ اس انسان نے کس شوق و ولولے سے ماضی کے انسانی علوم و فنون کا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے حالات کا کس طرح جائزہ لیا اور لوگوں کی ذہنی و فکری کشمکش اور اضطراب کا کیا مداوا سوچا اور خود کو ان انسانوں میں بلند و ممتاز کرنے کے لیے کون سے طریقے اپنائے۔ کیونکہ انسانوں کی ذہنی و فکری رہنمائی کے لیے جب تک کوئی مصلح یا مجدد علم و معرفت، فکر و ثقافت، ادب و فن اور زبان و بیان سے پوری طرح مزین ہو کر نہ آجائے، وہ لوگوں کی رہنمائی کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

امام غزالی ۴۵۰ھ میں طوس میں پیدا ہوئے اور ۱۱۱۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔ اس طرح انھوں نے باون[52] سال کی عمر پائی۔ دیکھا جائے تو یہ بہت مختصر عمر معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری طرف ان کے اعمال اور کارناموں کو دیکھا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ ان کی زندگی کا ایک ایک لمحہ کارآمد رہا ہے اور وہ دن و ماہ کے حساب سے نہیں بلکہ منٹ اور گھنٹوں کے حساب سے علمی سرمایہ چھوڑتے رہے ہیں۔ ان کی بنیادی تعلیم اس زمانہ کے لحاظ سے قرآن و حدیث، فقہ اور اصول فقہ کی ہوئی پھر وہ نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین موجود تھے اور انھیں کی صحبت میں انھوں نے فلسفہ اور تصوف کا مطالعہ کیا۔ اس وقت ان کی عمر بہت زیادہ نہیں تھی یعنی ۴۷۸ھ میں جب امام الحرمین کا انتقال ہوا اس وقت امام غزالی کی عمر چھبیس سال کی رہی ہوگی اور وہ اس وقت تک بہت سی کتابیں تصنیف کر چکے تھے اور اس وقت سلجوقی وزیر نظام الملک امام غزالی کی علمی و فکری کاوشوں سے واقف ہو چکے تھے کیونکہ ان کی شہرت علمی حلقوں میں ہو چکی

تھی۔ اور اس علمی شہرت کی بنا پر نظام الملک نے مدرسہ نظامیہ میں انھیں استاذ مقرر کیا تھا۔ مدرسہ نظامیہ ان دنوں بغداد میں تھا اور ان کا تقرر ۴۸۴ھ میں ہوا۔ مدرسہ نظامیہ اس وقت دنیا کا سب سے اعلیٰ علمی ادارہ تھا اور اس کی حیثیت وہی تھی جو اس وقت دنیا میں موجود بڑی جامعات کی ہے۔ امام غزالی کی شہرت اس وقت تک ان کی زبان دانی، فن وعظ، علم دین سے پوری واقفیت اور فلسفہ و منطق میں تبحر اور کمال کی وجہ سے عام ہو چکی تھی۔ وہ مدرسہ نظامیہ کے ایک کامیاب استاذ و مصنف کی حیثیت سے تسلیم کیے جاتے تھے۔ اس مدرسہ کی شہرت و عزت کی بنا پر امام غزالی کی زندگی کا یہ نیا دور شروع ہوا۔ جو ظاہر پرست نگاہوں کے لیے انوکھا اور عجیب معلوم ہوتا تھا۔ عام طور سے عزت، دولت اور شہرت ایسی چیزیں ہیں جو انسان کو ملتی ہیں تو وہ خوش اور مطمئن ہو جاتا ہے اور خدا کا شکر ادا کرتا ہے اور ان نعمتوں کی بقا کے لیے دعا بھی کرتا ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ یہ نعمتیں امام غزالیؒ کے لیے زحمت بن گئیں۔ وہ شہرت کو اپنے لیے مہلک مرض سمجھنے لگے۔

امام غزالی نے اپنی زندگی کے مختلف ادوار، اس کے نشیب و فراز، یونانی فلسفہ کے فوائد و نقصانات، متکلمین کی کاوشیں اور ان کے انحرافات، اسلامی سوسائٹی پر علمائے متقدمین کے اثرات و عواقب وغیرہ کا تذکرہ اور ان پر اظہارِ خیال اپنی مختصر سی کتاب "المنقذ من الضلال" میں کیا ہے۔ یہ کتاب صفحات کے لحاظ سے بہت زیادہ ضخیم نہیں ہے لیکن اس کا ایک ایک لفظ، امام غزالی کے علم و عرفان، ان کے ذاتی تجربات و مشاہدات اور ان کی روح کی بے چینی و اضطراب کی جھلک اور عکس پیش کرتا ہے۔ امام غزالی نے جیسا کہ اس کتاب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے، اپنے زمانہ کے علوم و فنون کا صرف مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ انھیں پوری طرح ہضم کر لیا تھا اور ان پر عالمانہ و ناقدانہ بحثیں بھی کی تھیں۔ ان کا علمی و ادبی ذوق بھی پوری طرح نکھرا ہوا تھا۔ جب وہ کسی مسئلہ پر گفتگو کرتے تو کہیں بھی الجھاؤ اور پیچیدگی نظر نہیں آتی۔ فلسفیانہ موضوعات جیسے تہافۃ الفلاسفہ اور مقاصد الفلاسفہ میں بھی ان کی زبان عام فلسفیانہ کتابوں سے بالکل مختلف نظر آتی ہے۔ قدرت نے انھیں زبان و بیان کا ایسا ملکہ عطا کیا تھا جو عوام و خواص دونوں کے لیے قابلِ قبول تھا۔ بلکہ یوں کہا جائے کہ ایسا ملکہ تھا جس کے ذریعہ سے وہ عوام و خواص دونوں کے دلوں میں اتر جاتے اور جادو کا اثر پیدا کر دیتے تو بیجا نہ ہوگا۔ درحقیقت یہی زبان و بیان کا وہ اعلیٰ معیار ہے جس کو علمائے نقد و بلاغت نے سہل ممتنع سے تعبیر کیا ہے جو دیکھنے میں اچھا اور آسان نظر آئے لیکن اس کی نقل و تقلید نہ ہو سکے۔

"المنقذ من الضلال" کو امام غزالی نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں مرتب کیا تھا۔ اس کتاب کی اہمیت اس لیے اور بھی بڑھ گئی ہے کہ امام غزالی نے اس کی تصنیف، احیاء العلوم کی تصنیف سے فارغ ہونے کے بعد کی تھی۔ "الاحیاء" میں امام غزالی کی زبان پوری طرح سے نکھر چکی تھی اور کہیں کہیں انھوں نے بعض مباحث کو وجد و کیف کے عالم میں مرتب کیا تھا جس کی وجہ سے ان کا ہر ہر لفظ اور جملہ دلوں کو گرما دیتا تھا اور پڑھنے والے کے دل میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا تھا۔ کہیں کہیں "الاحیاء" میں خطیبانہ اور واعظانہ رنگ بھی نظر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض مباحث اسی طرز ادا کے متقاضی تھے۔ "المنقذ من الضلال" میں ان کا قلم پوری طرح سے سنبھلا ہوا نظر آتا ہے [illegible] اپنے قلبی [illegible] بیان کرتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ مخاطب کے قلب و ذہن کو مسحور کر لیں گے۔ اس طرح یہ کتاب [illegible]
[illegible]

امام غزالی ۴۸۴ھ سے ۴۸۸ھ تک مدرسہ نظامیہ بغداد میں ایک کامیاب استاذ اور مصنف کی حیثیت سے رہے ان چار سالوں میں جس تیزی سے انھوں نے تصنیف و تالیف کا کام انجام دیا وہ حیرت انگیز ہے۔ اس عرصہ میں امام غزالی دنیائے اسلام میں ایک کامیاب مصنف اور اعلیٰ درجے کے فلسفی کی حیثیت سے روشناس ہوئے۔ ان کی شہرت اور ان کی عظمت کا اندازہ اس سے ہے کہ خراسان تک کے لوگوں نے اعتراف کیا اور یہ بھی تاریخ کا عجیب و غریب ہے کہ ان کی عالمی شہرت نے ان کے دل کو بے چین کر دیا اور انھیں یہ شبہ ہوا کہ وہ شہرت کے خواہاں ہیں یا شہرت ان کی منزل ہے۔ اس شک نے انھیں بغداد چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور وہ عیش و عشرت و عزت و شہرت کی زندگی کو خیر باد کہہ کے مشقت و گمنامی کی زندگی گزارنے کی طرف بڑھے۔ امام غزالی کے اس اقدام پر لوگ آج بھی حیرت کرتے ہیں۔ اور خود ان کے زمانے کے لوگوں نے بھی حیرت کی تھی۔ کیونکہ کسی کو اس بات پر یقین نہیں ہو سکتا۔ اگر اس حادثہ کو امام غزالی اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں قلم بند نہ کرتے تو لوگ اس کو افسانہ سمجھتے۔ انھوں نے بغداد کیوں اور کس حالت میں چھوڑا۔ اس کی پوری تفصیل ان کی کتاب میں موجود ہے۔ پھر بغداد چھوڑنے کے بعد انھوں نے در بدر کی ٹھوکریں کھائیں۔ راستہ کی صعوبتوں کو برداشت کیا، فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی اور جس جگہ بھی علم و عرفان اور حق و صداقت کی روشنی یا جھلک نظر آئی اسی کو اپنی منزل بنا لیا۔

"المنقذ من الضلال" کے مطالعے سے جہاں امام غزالی کی علمی و فکری کاوشیں سمجھ میں آتی ہیں وہیں اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ قدرت نے انھیں ایک بے چین و مضطرب روح عطا فرمائی تھی اور ان کے مزاج میں غیر معمولی شوخی تھی جس کی وجہ سے وہ مشقت میں ایک طرح کی لذت محسوس کرتے۔ انھوں نے اپنی زندگی کے دس سال جس طرح مختلف علاقوں کی خاک چھاننے میں گزار دیے اور اس کی روداد و سرگزشت جس انداز میں اپنی کتاب میں بیان کی ہے اس کے مطالعے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مریض روح ہے یا مریض جسم۔ دور سے دیکھنے والے کو اس مرض کا پتہ نہیں چلتا۔ لیکن چاہے وہ مرض قلب کا ہو یا جسم کا، اسے وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جو اس میں مبتلا ہے اور اگر وہ طبیب حاذق کی تلاش میں سرگرداں ہے تو حق بجانب ہے اسے نہ تو ملامت کرنے والے کی ملامت کی فکر ہوتی ہے اور نہ تنقید کرنے والے کی تنقید کی پرواہ۔ بلکہ اس کی منزل کوئی طبیب روحانی تھا نہ کہ طبیب جسمانی۔ بغداد سے جب وہ روانہ ہوئے تو دمشق ان کی پہلی منزل تھی۔ اس زمانے میں بھی دمشق و بغداد کے درمیان منافسانہ عنصر پایا جاتا تھا۔ اس لیے امام غزالی لوگوں سے دمشق کو اپنی منزل نہ بتا کر یہ کہتے ہوئے نکلے کہ وہ سفر حج کو جا رہے ہیں۔ اس کیفیت کو انھوں نے "المنقذ من الضلال" میں اس طرح بیان کیا ہے:-

"ثم ارتبك الناس في الاستنباطات وظن من بعد عن العراق ان ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة واما من قرب عن الولاة فكان يشاهد الحاحهم في التعلق بي والانكباب علي واعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم فيقولون: هذا امر سماوي وليس له سبب إلا عين اصابت اهل الإسلام وزمرة اهل الإسلام." (المنقذ من الضلال / ۱۰۵)

ترجمہ۔ "پھر لوگ میرے معاملے میں شک و شبہ میں مبتلا ہوئے۔ جو لوگ عراق سے دور تھے ان کا یہ خیال تھا کہ

یہ سب کچھ حکمراں طبقے کے اشارے سے ہوا ہے اور جو حکمراں طبقے سے قریب تھے وہ جانتے کہ ان لوگوں کا کتنا اصرار اور دباؤ ہے کہ میں بغداد نہ چھوڑوں اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ میں حالات سے کتنا بیگانہ ہوں اور ان کی خواہش پر کسی طرح توجہ نہیں دے رہا ہوں۔ اس وقت وہ لوگ (اپنی معلومات) کی بنا پر کہتے تھے کہ ایسا لگتا ہے کہ یہ حکم سماوی ہے اور یہ کہ اسلام اور مسلمانوں پر کسی کی نظر لگ گئی ہے۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ امام غزالی کے مزاج میں غیر معمولی شوخی تھی اور اس مزاج کا ہر انسان اپنے سفر کی تمام مشکلات خواہ وہ ریگستان کی تپتی ریت ہو یا پہاڑوں کی پر پیچ راہیں، ہنسی خوشی طے کرتا ہے اور ایک منزل پر پہنچنے کے بعد اسے دوسری منزل کی طلب پیدا ہو جاتی ہے اور اس پر اس طرح کی کیفیت طاری ہوتی ہے جیسے ساری کائنات اس کے قدموں کے نیچے سمٹ آئی ہے اور وہ اسے ایک وحدت کی شکل میں دیکھنے لگتا ہے بلکہ یوں کہا جائے کہ اس کی اندرونی کیفیت میں ایک ایسا آئینہ پیدا ہو جاتا ہے جس میں قدرت کا سارا نظام حسن و جمال کے ساتھ نظر آنے لگتا ہے۔ اس کیفیت کو انہوں نے "المنقذ من الضلال" میں اس طرح بیان کیا ہے:۔

"ولم ازل فی عنفوان شبابی وریعان عمری منذ راهقت البلوغ إلى الآن وقد اناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور واتوغل فی كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واتقحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا اغادر باطنيا إلا واحب ان اطلع على باطنيته ولا ظاهريا إلا واريد ان اعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما إلا واجتهد فی الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا إلا واحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبدا إلا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا واتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته فی تعطيله وزندقته۔ وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبی وديدنی من اول امری وريعان عمری غريزة وفطرة من الله وضعتا فی جبلتی لا باختياری وحيلتی حتى انحلت عنی رابطة التقليد۔"

(المنقذ من الضلال/ ۶۲–۶۳)

ترجمہ:۔ بچپن سے جوانی تک اور آج جبکہ میری عمر تقریباً پچاس سال کی ہے، میں برابر زندگی کے گہرے سمندر میں غوطے لگاتا رہا ہوں اور آگے بڑھتا رہا ہوں۔ مجھے کبھی خوف محسوس ہوا اور نہ ڈر بلکہ میں ہمت اور بہادری کے ساتھ موجوں سے کھیلتا رہا اور زندگی کی ہر مشکل [illegible] پیچیدگی پر قابو پاتے ہوئے آگے بڑھتا رہا۔ میرے اندر قوت سے حقائق کی تلاش کا جو جذبہ پیدا کیا تھا [illegible] بھی جہاں بھی جاتا اور جو فرقے بھی مجھے نظر آتے تھے اس کے [illegible] واقف ہونے کی کوشش کرتا تاکہ میں یہ فیصلہ کر سکوں [illegible]

کون گمراہی ہے، کون سنت پر عمل پیرا ہے اور کون بدعت کو اپنا شیوہ بنائے ہوئے ہے۔ چنانچہ اگر میری ملاقات کسی باطنی فرقے والے سے ہو جاتی تو میں اس کے عقائد جاننے میں پوری دلچسپی لیتا۔ اسی طرح کسی ظاہری فرقے والے سے ملاقات ہوتی تو اس کے اصول و عقائد جاننے کی کوشش کرتا۔ جب کسی فلسفی سے میرا سابقہ پڑ جاتا تو میں اس کے فلسفہ کی حقیقت جاننے کا ارادہ کرتا۔ اور جب کسی علم کلام کے ماہر سے سابقہ پڑتا تو میں اس کے دلائل اور اس کے نصب العین سے آگہی حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ اسی طرح جب میرا گذر کسی صوفی کے پاس سے ہوتا تو میں اس کے تصوف کے اسرار و حقائق سے واقفیت کی آرزو کرتا اور جب کسی عابد و زاہد کو دیکھتا تو اس کی عبادت و ریاضت کے ثمرات و نتائج پر نظر رکھتا۔ ٹھیک اسی طرح سے جب میں کسی زندیق اور ناکارے کے پاس سے گزرتا تو ان اسباب و وجوہ کی ٹوہ میں لگا رہتا جن کے باعث وہ زندقہ اور لاپرواہی میں مبتلا ہوا۔ بچپن سے حقائق سے واقفیت اور ان کی تلاش و جستجو میری زندگی کا شیوہ رہا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے میری فطرت میں ودیعت کر دیا ہے۔ یہ میری کوشش اور اختیار سے نہیں ہوا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ تقلید کی تمام کڑیاں مجھ سے ٹوٹ چکی ہیں۔"

امام نے علمی تجربوں اور متکلمین و فلاسفہ کے ذہنی اضطراب اور حقائق سے فرار کو انھوں نے جس انداز سے بیان کیا ہے اس سے ان کی ذاتی اپروچ اور متکلمین و فلاسفہ کی بے بضاعتی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:-

"لم یکن فی کتب المتکلمین من کلامهم حیث اشتغلوا بالرد علیهم الا کلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا یظن الاغترار بعاقل عامي فضلا عمن یدعی دقائق العلوم فعلمت ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع علی کنهه رمی فی عمایة فشمرت عن ساق الجد فی تحصیل ذالك العلم من الکتب بمجرد المطالعة من غیر استعانة باستاذ واقبلت علی ذالك فی اوقات فراغی من التصنیف والتدریس فی العلوم الشرعیة وأنا ممنو بالتدریس والإفادة لثلاث مائة نفر من الطلبة ببغداد، فاطلعنی الله سبحانه وتعالی بمجرد المطالعة فی هذه الاوقات المختلسة علی منتهی علومهم فی اقل من سنتین۔ ثم لم ازل اواظب علی التفکیر فیه بعد فهمه قریبا من سنة اعاوده واردده واتفقد غوائله واغواره حتی اطلعت علی ما فیه من خداع وتلبیس وتحقیق وتخییل اطلاعا لم أشك فیه۔"

(المنقذ من الضلال / ۴۳ ـ ۴۵)

ترجمہ: "متکلمین کی کتابوں میں وہ کلامی مباحث جن کے ذریعہ فلاسفہ کے مباحث کو رد کیا ہے، صرف الجھے ہوئے اور بکھرے ہوئے افکار ہیں، ان میں ہر جگہ تضاد اور فساد نظر آتا ہے۔ ایک عام سمجھ دار آدمی بھی ان سے دھوکا نہیں کھا سکتا، چہ جائیکہ وہ جس کی نظر علوم و فنون کی باریکیوں پر ہو۔ چنانچہ مجھ پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ کسی مذہب سے متعلق تمام معلومات فراہم کر لینے سے پہلے اس کے

بارے میں کچھ لکھنا اور اس پر تنقید کرنا، آنکھ بند کرکے تیر چلانے کے مترادف ہے۔ چنانچہ میں سنجیدگی سے حصولِ علم میں مصروف ہو گیا۔ یہ سب کچھ میں نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کرکے حاصل کیا۔ اس سلسلے میں کسی ماہرِ فن سے بھی مدد نہیں لی۔ اور یہ مطالعہ و تحقیق اپنے تعلیم و تدریس سے فارغ اوقات کو استعمال کرکے کی۔ اس وقت میں بغداد میں تقریباً تین سو طلبہ کو پڑھا رہا تھا اور بہت مصروف تھا۔ یہ محض اللہ کا فضل و کرم ہے کہ میں نے اپنے خالی اوقات کو استعمال کرکے دو سال سے کم مدت میں، ان کے علم و فلسفہ کی آخری منزل سے واقف ہو گیا پھر ان کے مسائل کے فہم کے بعد میں تقریباً ایک سال تک ان پر غور و فکر کرتا رہا اور ان کے اسرار و رموز سے واقفیت بہم پہنچاتا رہا۔ یہاں تک اب صورتِ حال یہ ہے کہ میں پورے طور سے باخبر ہوں کہ ان علوم میں فریب کتنا ہے اور تلبیس کتنی ہے؟ اسی طرح ان میں تحقیق کتنی ہے اور تخیل کتنا ہے؟ اور میری اطلاع و واقفیت اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ اس میں مجھے کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہے۔"

امام غزالی نے اس کتاب کو صحیح معنیٰ اپنی زندگی کے علمی و فکری تجربات و مشاہدات کا مرکز و محور بنایا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد امام غزالی کی شخصیت کا حقیقی روپ سامنے ابھرتا ہے۔ ذاتی سیرت نگاری کی یہی سب سے بڑی خوبی ہے کہ تاثرات اور حقائق کتاب کی ایک ایک سطر میں آئینہ کی طرح جلوہ گر ہوں۔ اس لیے اگر خود نوشت میں مصنف نے کہیں بھی اپنی زندگی کے کسی مرحلے کے بیان میں ہیرا پھیری کی یا بہت سے حقائق پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی تو ممکن ہے کہ یہ کتاب تصنیف و تالیف کے لحاظ سے کوئی اعلیٰ مقام حاصل کرلے لیکن فن خود نوشت میں اس کو کوئی مقام حاصل نہ ہوگا۔ آج فن خود نوشت دنیا کی تمام زبانوں میں ایک اعلیٰ فن کی شکل اختیار کرچکا ہے اور تمام زبانوں میں اس فن سے متعلق جو کتابیں چھپ کر آئی ہیں ان سے اس فن کی اہمیت اور افادیت میں بے پناہ اضافہ ہو گیا ہے۔ اس فن میں وہی لوگ کامیاب ہیں جن کے فکر میں کوئی تعقید نہیں ہوتی اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل خواہ وہ کسی نوعیت کے ہوں اس طرح بیان کردیتے ہیں کہ وہ مسئلہ نہیں رہ جاتے۔ یہ وصف ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جن کے خیال میں بلندی، فکر میں پختگی اور قلم میں رعنائی و شگفتگی ہوتی ہے۔ اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو "المنقذ من الضلال" کی عظمت و اہمیت صرف عربی زبان ہی میں نہیں بلکہ عالمی ادب میں بھی مسلم اور ممتاز ہو جاتی ہے۔

پروفیسر سید احتشام احمد ندوی*

اجتہاد اُمت اور شورائیت

اجتہاد جو شریعت کے قوام اور استمرار کا اصل ذریعہ ہے ہر چند کہ وہ انفرادی مساعی سے وجود میں آتا ہے مگر اجتماعی زندگی کے نازک اور پیچیدہ مسائل میں فیصلے باہمی صلاح و مشورے، غور و فکر، نقد و نظر اور جستجو و تدبر سے بھی کیے جاتے ہیں اور اس کی مثالیں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے نظر آتی ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا کہ "وامرھم شوریٰ بینھم" مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورہ سے طے ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا "وشاورھم فی الامر" معاملات میں صحابہ سے مشورہ کر لیا کیجیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگوں کے مواقع پر اور دوسرے اجتماعی معاملات میں مسلمانوں سے مشورے کرتے تھے اور مناسب مشورے قبول بھی فرماتے تھے۔ مگر ایسا بھی ہوا ہے کہ آپؐ نے مشورہ کیا اور دوسروں کی رائیں سُنیں مگر فیصلہ خود فرمایا جیسا کہ غزوۂ احد میں ہوا۔ کہ جب آپؐ تیار ہو کر جنگ کے لیے نکلے تو لوگوں نے کہا کہ مناسب ہے کہ ہم مدینہ میں رہ کر مدافعت کریں۔ تب آپؐ نے فرمایا کہ جب نبی تیاری کر کے نکلتا ہے تو پھر رُکتا نہیں ہے۔ اور مشورہ قبول نہیں فرمایا۔ مگر مدینہ سے باہر نکل کر جنگ کرنے کا مشورہ و فیصلہ اجتماعی تھا۔ اس سے قبل آپؐ نے مشورہ طلب کیا تو ابن سلول نے مدینہ میں رہ کر مدافعت کا مشورہ دیا مگر نوعمر صحابہ جو غزوۂ بدر میں شریک نہ ہو سکے تھے انھوں نے یہ خواہش کی کہ باہر نکل کر جنگ کی جائے۔ عام مسلمانوں کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے اس بنا پر آنحضرتؐ نے یہ مشورہ قبول کر لیا مگر ابن سلول منافق بولا کہ ہمارا کہنا نہ مانا اور نوجوانوں کی بات مان لی۔ لہٰذا وہ اپنے ۳۰۰ آدمی لے کر راستے سے واپس ہو گیا۔ قاضی محمد سلیمان منصور پوری اپنی کتاب رحمۃ للعالمین میں آنحضرتؐ کے صحابہ کرام سے مشورہ کرنے اور مسائل کو مشورے سے طے کرنے پر رقمطراز ہیں کہ "وہ نبی جو منبع وحی اور سید عالم، صاحب الکتاب اور صاحب شریعت ہے جس کا کوئی حکم اللہ کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا۔ اسے مشورہ کا حکم دیا گیا تاکہ کوئی شخص بھی تقدس و کمال کی بنا پر اس حکم سے مستثنیٰ نہ سمجھا جائے۔" عہد نبوت کے چند واقعات کا حوالہ درج ذیل ہے۔

---

* ڈاکٹر [illegible] و صدر شعبۂ عربی، کالی کٹ یونیورسٹی، کیرالا۔

(۱) حدیبیہ سے مکے کے لیے سفر کا معاملہ مشورت میں لایا گیا اور مشورت پر طے ہوا۔
(۲) میدانِ اُحد کو جنگ کے لیے انتخاب کرنے کا معاملہ مشورت میں لایا گیا اور اسی اصول پر طے ہوا۔ رئیس المنافقین ابن سلول کو اس بات کا سخت صدمہ تھا کہ اس کی رائے کو بہ مقابلہ کثرت آرا کوئی وقعت نہ دی گئی۔
(۳) جنگِ احزاب کی پیش کردہ شرائط کو سردارانِ انصار سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ کے سامنے پیش کیا گیا اور انہیں کی رائے پر فیصلہ ہوا۔
(۴) طائف سے محاصرہ اُٹھائے جانے کو سردارانِ فوج کے سامنے پیش کیا گیا اور تب ہی یہ محاصرہ اٹھایا گیا جب وہ اس پر متفق ہو گئے۔
(۵) اسیرانِ بدر سے سلوک کا معاملہ مشورہ میں لایا گیا اور مشورت کے بعد ہی طے ہوا۔[۲]

قاضی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ "خلیفہ کے کام کو باقاعدہ رکھنے کے لیے مہاجرین و انصار اولین کی ایک کونسل اور فتح مکہ کے بعد ایمان لانے والے دیگر مسلمانوں کی دوسری کونسل مقرر کی گئی۔ خلیفہ اپنی رائے سے کوئی جدید محصول نہیں لگا سکتا تھا جو محصول لگایا جاتا اس پر کونسلوں میں مباحثے ہوتے تھے۔"[۳]

غزوۂ خیبر میں جب صحابہ نے گدھے ذبح کر کے پتیلیاں چڑھا دیں اور گوشت پکنے لگا تب آپؐ نے استفسار فرمایا کہ کون سا گوشت ہے۔ لوگوں نے کہا "الحمار الاهلی" گھریلو اور مقامی گدھے ہیں ـــــ ارشاد ہوا کہ گوشت پھینک دو اور پتیلیاں بھی پھینک دو۔ یہ شرعی طور پر حرام اور حلال کا مسئلہ تھا۔ آپؐ نے کسی سے مشورہ نہیں کیا۔ یقین کامل کے باعث حکم دیا کہ گوشت نجاست ہے۔ تب صحابہ نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ہم پتیلیوں کو دھو لیں، پاک کر لیں اور ان کو نہ پھینکیں۔ فرمایا ہاں پتیلیوں کو صاف کر لو۔ چونکہ مسافرت میں پتیلیوں کو پھینکنے میں حرج واقع ہوتا اور فی نفسہٖ وہ گندگی کی حامل نہ تھیں لہٰذا ان کو صاف کر لینے کے مشورہ کو قبول فرمایا۔[۴]

آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ اور جیشِ اسامہ کے بارے میں مشورے کیے مگر اجتہاد خود کیا اور اس پر جمے رہے کسی کا مشورہ قبول نہ کیا۔ زکوٰۃ کے بارے میں ان کے پاس نصِ قطعی موجود تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے جیشِ اسامہ کے بارے میں صحابہ اور حضرت عمرؓ کی رائے کے خلاف فیصلہ کیا اور اس کو روانہ کر دیا اور فرمایا کہ چونکہ آنحضرتؐ نے اس کا حکم فرمایا کہ "انفذوا جیش اسامہ" جیشِ اسامہ کو روانہ کر دو تو کیا ہم پہلا کام یہ کریں جس سے آنحضرتؐ کے حکم کی نافرمانی ہو اور اس طرح ہم آپؐ کے حکم کی مخالفت کے مرتکب ہوں۔ یہ حضرت ابوبکرؓ کا تفقہ فی الدین تھا اور زمانہ نے ثابت کر دیا کہ ان کا اجتہاد صحیح تھا۔

علامہ شبلی نے الفاروق میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مشورے کے لیے دو مجلسیں قائم کی تھیں۔ ایک مجلس تو خاص خاص صحابہ کی تھی جن سے وہ مشورے لیتے تھے اور ان کی بنیاد پر فیصلے فرماتے تھے۔ اور دوسری مجلس عام مسلمانوں کی تھی۔ حسبِ ضرورت وہ دونوں کو طلب کرتے تھے۔ ان میں بحث و مباحثے بھی ہوتے تھے اور صحابہ اپنے دلائل اور اپنی آرا بھی پیش کرتے تھے۔ چنانچہ فیصلے مشورے سے ہوتے تھے اور حضرت عمرؓ کا ہر فیصلہ قبول نہیں کیا جاتا تھا۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضرت عمرؓ مہر کی رقم متعین کر دینا چاہتے تھے ان کے کہ لوگ

خوب بڑھا چڑھا کر مہر رکھتے تھے۔ جب مسجد نبوی میں مشورہ کا جلسہ ہوا تو ایک عورت نے کہا کہ اس سے آپ کا کیا تعلق ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا کیوں؟ اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ تو فرماتا ہے کہ اگر تم نے مہر میں سونے کا ڈھیر بھی دے دیا ہو واپس نہ لو اور آپ اس کی رقم مقرر کرنا چاہتے ہیں۔ اس نے یہ آیت پڑھی ـــــ وان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آتیتم احداھن قنطاراً فلا تاخذوا منہ شیئاً ـــــ (سورۂ نساء آیت ۲۰) (اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانے کا ارادہ کرو اور تم نے ان میں سے ایک کو ڈھیر (سونے کا) دے رکھا ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔) ظاہر ہے کہ یہاں نص قطعی موجود ہے۔ حضرت عمرؓ فوراً سمجھ گئے اور فرمایا ـــــ "اصابت امرأۃ و اخطأ عمر" (ایک عورت نے صحیح بات پالی اور عمرؓ نے غلطی کی)۔ نص قطعی کے بعد اجتہاد کی حاجت نہیں۔

میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ چاروں مذاہب فقہیہ جو آج رائج ہیں وہ شورائیت پر انحصار کرتے ہیں۔ ان میں کوئی مذہب ایک شخص واحد کی رائے پر قائم نہیں ہے بلکہ شاگردوں اور بعد کے آنے والوں نے ان مذاہب میں غیر معمولی اضافے کیے ہیں۔ مثلاً فقہ حنفی کو لے لیجیے۔ یہ دراصل ایک شخص واحد کا اجتہاد نہیں ہے۔ جن لوگوں نے ہدایہ پڑھی ہے وہ تصور کر سکتے ہیں کہ صاحبین اور امام زفر نے خود امام ابوحنیفہ کی آراء اور اجتہادات سے اختلاف کیا ہے اور دلائل کے ساتھ ـــــ بلکہ صاحبین اور امام زفرؒ اصول فقہ تک میں امام اعظم سے اختلاف رکھتے تھے۔ مثلاً امام زفر کا اصول ہے کہ بعض کا وجود کل کا وجود نہیں ہے مگر دوسرے ائمہ کا اصول ہے کہ جو چیز تقسیم نہ ہو سکے اس کا بعض کل شمار ہوگا۔ اس مسئلہ کا عملی مظاہرہ اس طرح ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اوپر ایک رکعت نماز واجب کر لی تو امام زفر کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔ اس لیے کہ اس نے ایک ایسی چیز اپنے اوپر واجب کر لی ہے جو واقع نہیں ہوتی۔ یعنی ایک رکعت نماز نہیں ہوتی وہ نماز کا ایک غیر منقسم جزء ہے۔ اس لیے کہ امام زفر کا اصول ہے کہ جزء کل کے لیے لازم نہیں۔ مگر ائمہ ثلاثہ کا اصول یہ ہے کہ جب جزء پایا جائے جو غیر منقسم ہے تو کل واجب ہو جائے گا اور جس نے ایک رکعت نماز اپنے اوپر واجب کر لی اس کو دو رکعت نماز پڑھنی چاہیے۔

صاحبین سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کے قائل ہیں حالانکہ احناف کا مسلک عدم قرأت کا ہے۔ میرا مقصد یہ امر واضح کرنا ہے کہ فقہا کے یہاں دو باتیں واضح ہیں کہ ایک توسع اور دوسرا جمہوری طریقہ۔ اس صورت حال میں ان مذاہب کو کسی ایک شخص واحد کی کوشش قرار نہیں دیا جا سکتا۔ امام ابوحنیفہ کے بارے میں قاضی اطہر مبارکپوری لکھتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ نے جس طریق سے فقہ کی تدوین کا ارادہ کیا تھا وہ نہایت وسیع اور دشوار کام تھا اس لیے انھوں نے اتنے بڑے اور اہم کام کو محض اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا۔ اس غرض سے انھوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس نامور اشخاص منتخب کیے (امام صاحب کے یہ شاگرد تھے) اور ان کی ایک مجلس بنائی۔ امام طحاوی نے ان میں سے ۴۰ علماء کے نام لکھے ہیں جن میں امام ابویوسف اور امام زفر کی بڑی اہمیت تھی۔ اس طرح فقہ کا ایک ایسا علمی ادارہ تشکیل پذیر ہو گیا جس نے امام ابوحنیفہ کی سرپرستی میں تیس برس تک کام کیا۔ امام کی آخری زندگی ہی میں اس مجلس کے فتاوی نے حسن قبول حاصل کر لیا تھا جیسے یہ شافعی

تیار ہوتے جاتے تھے تمام ملک میں پھیلتے جاتے تھے۔

امام صاحب نے اس طریقہ سے جو مسائل مدوّن کیے ان کی تعداد بارہ لاکھ تراسی ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔ اس مجلس میں مسائل باہمی تبادلۂ خیال اور پوری بحث و تمحیص کے بعد مدون کیے جاتے تھے اور اس کے متعلق مجلس میں شریک ہر فرد کی رائے لی جاتی تھی۔ اس مجلس میں حدیث و سیرت کے ماہرین بھی تھے اور رائے اور قیاس کے متبحر علماء بھی۔ اس طرح باہمی تبادلۂ خیال کے بعد جو رائے سامنے آتی تھی وہ ہر پہلو سے جامع اور مکمل ہوتی تھی۔ افسوس کہ اس طریق کار کو امام ابوحنیفہ کے بعد جاری نہ رکھا جا سکا ورنہ شاید امت اس اختلاف و انتشار تک نہ پہنچتی جو ایسے ادارہ کی عدم موجودگی میں پیدا ہوا اور اب تک جاری و ساری ہے۔

اگر غور کیا جائے تو امام مالک کے بعد ان کے شاگردوں نے ان کے مسلک پر کام کیا اور ان کی فقہ کی تدوین کی۔ ان لوگوں میں محمد بن ابراہیم، ابن دینار مدنی ۱۸۲ھ، مغیرہ بن عبدالرحمٰن مخزومی مدنی ۱۸۶ھ، عبدالرحیم بن خالد اسکندرانی، اشہب بن عبدالعزیز اور یحییٰ بن یحییٰ معروف ہیں۔ المدوّنۃ الکبریٰ جو فقہ مالکی کی سب سے اہم کتاب ہے اور امام مالک کی طرف منسوب ہے مگر درحقیقت اس کتاب کو امام مالک کے ایک شاگرد عبدالرحمٰن بن قاسم نے مرتب کیا اور یہ ان کی تصنیف ہے۔

جہاں تک فقہ شافعی کا تعلق ہے تو خود امام شافعی نے اپنی زندگی میں اپنی فقہ کو مدوّن کر دیا تھا۔ ان کی ایک سو پانچ (۱۰۵) کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن ندیم نے لکھا ہے جن میں کتاب الامّ اور رسالہ اصول الفقہ خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ مگر فقہ شافعی کو پروان چڑھانے والوں کی تعداد اَن گنت ہے۔ اہم ناقلین میں امام شافعی کے معتمد شاگرد امام ابو ابراہیم مزنی صاحب تصانیف الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، مختصر (المختصر) ابوموسیٰ یونس بن عبدالاعلیٰ ۲۶۴ھ اور محمد بن عبداللہ المصری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

امام احمد بن حنبل نے اجتہاد تو کم کیا مگر فتاویٰ بہت دیئے۔ امام ابن قیم نے اعلام الموقعین میں تصریح فرمائی ہے کہ ان کے شاگرد رشید خلال نے الجامع الکبیر میں ان کے فتاویٰ اور نصوص جمع کر دیئے ہیں جس کی ضخامت بیس جلدوں سے زیادہ ہے۔ خود امام احمد بن حنبل نے اپنی فقہ کی تدوین نہیں کی بلکہ اس سے لوگوں کو روکا مگر ان کے شاگردوں میں ابراہیم حربی، ابراہیم ہانی، ابوطالب مشکانی، احمد بن محمد اقرم، ابوبکر الاثرم اور امام احمد بن حنبل کے دو صاحبزادوں صالح بن احمد اور عبدالرحمٰن بن احمد نے فقہ حنبلی کو مدوّن کرنے کا کام کیا۔

ان تفاصیل سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ کسی مذہب کو صرف ایک شخص نے اس شکل تک نہیں پہنچایا جس شکل اور تفاصیل کے ساتھ آج وہ ہمارے سامنے موجود ہے۔ ان مذاہب کو اماموں کے شاگردوں نے وسعت و عظمت عطا کی۔ مختلف عصر میں عباقرۂ عصر نے ان کی آبیاری کی اور اس محنت میں تسلسل قائم رہا۔ اس طرح ان میں اجتماعی کیفیت پیدا ہوتی گئی اور مختلف اکابر علماء کے اجتہاد کا یہ ثمرہ ہیں خصوصاً فقہ حنفی۔

دورِ جدید میں تو وقت آگیا ہے کہ ہم اجتماعی اجتہاد پر زور دیں اور ایک ایسی مجلس قائم کریں جس میں اہلِ سنت والجماعت کے تمام فقہی مذاہب شامل ہوں مع علمائے اہلِ حدیث۔ ایسا اجتہاد یقیناً امتِ اسلامیہ کے لیے قابلِ قبول ہوگا۔ خصوصاً اس صورتحال میں کہ ائمہ کبار کی عظمت کے لوگ امت میں کم رہ گئے ہیں بہرحال یہ خوشی کا مقام ہے

کہ ہمارے ملک میں ماہرین فقہِ اسلامی موجود ہیں اور ہر ملک میں اصحابِ نظر فقیہہ عصرِ حاضر کے مسائل پر غور و فکر کرنے صلاحیت و اہلیت کے حامل ہیں۔ چنانچہ سعودی عربیہ کی حکومت نے المجمع الفقہی بنایا ہے اور اس کے اجلاس عالمی پیمانے پر منعقد ہوتے ہیں۔ اب خود ہندوستان میں فقہی اکیڈمی بن گئی ہے اس لیے امت کی سب سے بڑی ضرورت یہی ہے کہ اجتہاد بذریعہ شوریٰ کیا جائے۔ شورائیت کے باعث یہ اجتہاد اجماعِ امت کی عظمت حاصل کرے گا اور شیعوں کے علاوہ باقی تمام فرقوں کے لیے یہ قابلِ قبول ہوگا کہ تمام اہلِ سنت کے فقہی مذاہب ان اجلاس میں شریک ہوں گے۔ اس سلسلہ میں مولانا محمد تقی امینی رقمطراز ہیں کہ :- "موجودہ حالات و ضروریات کے پیشِ نظر اجتہاد کے لیے اصرار کے باوجود ہماری رائے انفرادی اجتہاد کی نہیں بلکہ شورائی طرز کے اجتہاد کی ہے کہ علماء کی ایک صاحبِ صلاحیت مجلس زیرِ بحث مسائل میں ضابطہ کے مطابق غور کر کے باہمی تعاون کے ذریعے ان کا حل تلاش کرے۔ یہ مجلس اجتہاد کے طریقوں میں آزاد نہ ہوگی بلکہ وہی طرز اختیار کرے گی جس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً پہلے زیرِ بحث مسئلہ کی روح اور مقصد سمجھنے کی کوشش کرے گی۔ پھر اس پر غور کرے گی کہ اس کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا دخل ہے نیز معاشرتی حالات اور سماجی زندگی کس طرح اس کی روح اور اصل کردار کو جذب و انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

ان تمام مراحل سے گذرنے کے بعد حل طلب مسئلہ کو اس کے مناسب باب سے متعلق کر کے نظائر تلاش کرے گی۔ پھر اس کی روح و مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدہ کے مطابق بالترتیب قرآن و سنت، اجماع و قیاس سے اس کا تعلق جوڑے گی۔ بعض صورتیں ایسی بھی ہوں گی جن کا حل نکل آئے گا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی اور ایسی حالت میں مختلف حال میں روح اور مقصد سامنے رکھنا ہوگا۔ نیز ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہوگا۔ ورنہ شریعت ہوی و ہوس اور سہل پسندی کا بازیچہ بن کر رہ جائے گی۔[۱۲]

یہاں شورائی اجتہاد کے سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ اسلامی حکومت میں اگر پارلیمنٹ ہے تو کیا اس کو اجتہاد کرنے کا حق حاصل ہوگا ؟ اس لیے کہ پارلیمنٹ قانون سازی کرتی ہے۔ اس مسئلہ پر علامہ اقبال نے (اپنے خطبات میں جو انھوں نے مدراس میں دیئے تھے) روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ علماء کی ایک مجلس پارلیمنٹ کے فیصلوں کی نگرانی کرے گی تاکہ کوئی فیصلہ شریعت کے دائرے سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ ایران کی پارلیمنٹ میں بھی علماء کی ایک مجلس ہے جو اس کے فیصلوں کا شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ لیتی ہے اور حسبِ ضرورت مشورہ دیتی ہے۔ چونکہ ممبرانِ پارلیمنٹ کے لیے عالمِ دین ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ ان کے اندر شرعی اجتہاد کے شرائط جمع ہونے ضروری ہیں لہٰذا پارلیمنٹ اجتہاد تو نہیں کر سکتی البتہ علماء کی مجلس کی مدد سے ایسے اجتماعی فیصلے کر سکتی ہے جو اجتہاد کے دائرے میں آتے ہوں اور ان کو علمائے امت کا اعتبار و اعتماد حاصل ہو اور ان پر اجماعِ امت ہو سکے۔

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اَڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں (اقبال)

حواشی

۱۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از محمد رضا باب غزوۂ احد
۲۔ رحمۃ للعالمین حصہ سوم مکتبہ رحمت۔ دیوبند۔ ص ۳۷۳
۳۔ " " " ص ۳۷۲
۴۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از محمد رضا۔ ص ۲۸۳
۵۔ فقہ اسلامی ۔ دار العلوم سبیل الرشاد، حیدر آباد۔ مرتبہ محمد رضوان قاسمی و خالد سیف اللہ رحمانی ۱۴۱۲ھ ص ۶۷ ـ ۶۸
۶۔ ماہنامہ برہان، جلد ۵۸، شمارہ ۵ ۔ مئی ۱۹۹۲ء مقالہ فقہ اسلامی کی تدوین از قاضی اطہر مبارکپوری۔ ص ۹
۷۔ برہان ۔ مئی ۱۹۹۲ء
۸۔ فقہ اسلامی، سبیل السلام۔ حیدر آباد۔ ص ۲۷
۹۔ " " " ص ۲۹
۱۰۔ ماہنامہ برہان ۔ مئی ۱۹۸۲ء۔ ص ۱۷
۱۱۔ فقہ اسلامی۔ ص ۳۱
۱۲۔ مراسلات۔ ج ۱۔ فیکلٹی آف تھیالوجی۔ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی*

اختیار الدین محمد (بن) بختیار خلجی

بہار و بنگال کی مسلم فتح اور فروغِ اسلام

بارھویں صدی عیسوی کی آخری دہائیوں میں سلطان معزالدین محمد بن سام کی قیادت میں شمالی ہندوستان کی فتح نے خراسان اور وسط ایشیا کے مسلمانوں کے لیے ہندوستان میں قسمت آزمائی کا موقع فراہم کیا۔ بہت سے حوصلہ مند نوجوان کارہائے نمایاں انجام دینے اور اپنی فوجی یا انتظامی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے شوق میں ہندوستان آئے اور سکونت گزین ہوگئے۔ ان مہاجرین میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی جو کہ انسان ہمدردی رکھتے تھے اور اپنے عمل اور کردار سے اسلام کی نمائندگی بھی کرتے تھے۔ اُن کے حسن سلوک سے ہندوستانی معاشرے کے نچلے طبقے کے لوگ خاص طور پر متاثر ہوئے اور بعد میں وہ دائرہ اسلام میں داخل ہونے شروع ہوگئے۔ اِن عظیم شخصیتوں میں بہار اور بنگال کے فاتح اختیار الدین محمد (بن) بختیار خلجی قابل ذکر ہیں۔ اس مقالہ میں ان کے رفاہ عام کے کاموں کے ساتھ اُن کے غیر مسلم لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے متعلق تاریخی مواد کا مختصر تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

یہاں یہ لکھنا بے محل نہ ہوگا کہ اختیار الدین محمد خلجی کے ہندوستان میں عظیم کارناموں کی شہرت اُن کے مرنے کے بعد ایسی تھی کہ اُن سے متاثر ہو کر منہاج سراج جوزجانی نے ۱۲۴۲ء کے بعد بنگال جا کر فاتح بہار و بنگال کے پرانے رفقاء اور ساتھیوں سے اس کے حالاتِ زندگی کے بارے میں معلومات حاصل کیں اور ان کے ہر عظیم کارنامے سے متعلق پوری اطلاع جمع کر کے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ اپنی تالیف طبقات ناصری میں شامل کیا۔ منہاج جوزجانی کے بعد محمد خلجی کی عظمت، شجاعت اور بلند حوصلگی سے متعلق بہت سی داستانیں مقبول عام ہوگئیں۔ اِن داستانوں کا اندازہ ۱۳۵۰ء میں لکھی ہوئی عصامی کی تالیف فتوح السلاطین کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں قدیم بنگالی لٹریچر جو کہ بدھ مذہب کے ماننے والوں کی دین ہے اُس سے خلجی فاتح کی مذہبی رواداری اور انسان دوستی پر روشنی پڑتی ہے۔ تبتی عالم دھرما سوامن کے تیرھویں صدی کے نصف اوّل میں ہندوستان کے سفر کے واقعات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ محمد خلجی کے بارے میں بہت سی روایات صحیح نہیں ہیں جیسا کہ الزام لگایا جاتا ہے کہ اس نے

---

* صدر شعبہ تاریخ و ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنس، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

نالندہ (یونیورسٹی) کو تباہ کردیا تھا۔ بہر حال ہم معاصر ماخذ کی روشنی میں عظیم شخصیت کا احوال پیش کرتے ہیں۔
اختیار الدین محمد (۲۰) بختیار خلجی گرمسیر کے علاقہ کے رہنے والے تھے۔ منہاج جوزجانی نے اُن کو مردی، جلد و تازندہ و ودیر و شجاع و فرزانہ و کاردان ہے کے الفاظ سے ان کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ جب اپنے علاقہ سے فوجی ملازمت حاصل کرنے کے لیے غزنین آئے تو سلطان معزالدین محمد بن سام کے امیر عارض کے دیوان میں حاضر ہوئے۔ چونکہ ان کا ظاہر پرکشش نہ تھا لہٰذا دیوان عارض کے افسران نے اُن کو رد کردیا۔ مایوس نہ ہو کر قسمت آزمائی کے لیے اس نے دہلی کا رُخ کیا جو کہ سلطان معزالدین محمد بن سام کے امیر اور سپہ سالار قطب الدین ایبک کا فوجی مرکز بن چکا تھا۔ دہلی میں بھی ظاہر اچھا نہ لگنے کی وجہ سے اس کو ملازم نہیں رکھا گیا۔ دہلی سے خطہ بداون گئے جہاں پر وہاں کے مقطع (والی) سپہ سالار ہزبر الدین حسن ارنب کی فوج میں بھرتی ہوگئے۔ جلد ہی باغیوں کے خلاف شجاعت اور دلیری کا مظاہرہ کیا۔ مالِ غنیمت جو حاصل ہوا اُس سے گھوڑے اور ہتھیار اکٹھے کیے۔ چوں کہ ادھر کا وسیع خطہ بھی فتح ہوگیا تھا اور وہاں سیاسی استحکام قائم کرنے کے لیے تجربہ کار اور ماہر فوجیوں کی ضرورت تھی لہٰذا محمد خلجی بداؤں سے چند ساتھیوں اور گھوڑوں کے ساتھ ادھر چلے گئے۔ وہاں کے والی ملک حسام الدین اغلبک جو کہ خطہ کول سے وہاں منتقل ہوئے تھے محمد خلجی کو خاطر خواہ عہدہ دیا۔ جب اپنی کارکردگی سے آقا کو متاثر کیا تو اُس نے اس کو بہار کی سرحد کے نزدیک چند دیہات اقطاع کے طور پر دے دیئے۔ اختیار الدین محمد خلجی نے اپنی فوجی طاقت بڑھائی اور بہار کے غیر مفتوحہ علاقہ میں تاخت و تاراج شروع کردی۔ جب بھی وہ کسی جگہ پر چھاپہ مارتے تو وہاں سے کافی مالِ غنیمت حاصل کرکے لوٹتے تھے۔ ان کی کامیابی کی شہرت ہندوستان میں پھیل گئی۔ نوجوان خلجی اور خراسانی جو کہ قسمت آزمائی کے لیے ہندوستان آگئے تھے اختیار الدین محمد خلجی کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی فوج میں داخل ہوگئے۔ ہندوستان کے سپہ سالار قطب الدین ایبک نے اس کی کامیابیوں سے مطلع ہوکر اس کو خلعت اور انعامات بھیج کر اس کی عزت افزائی کی۔ ۱۱۹۳ء میں وہ اپنی فوج کے ساتھ بہار شہر (موجودہ بہار شریف) پر حملہ آور ہوا اور چند سپاہیوں کی جماعت کے ساتھ اس کو فتح کرلیا۔ بہار میں بدھ مذہب کے پیروؤں کا کالج تھا۔ بڑا کتب خانہ تھا۔ پڑھانے والے اور طلبا سرمنڈے (سرہائے تراشیدہ) تھے۔ سب قتل ہوگئے یا بھاگ نکلے (منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، بتصحیح عبدالحئی حبیبی، کابل، ۱۹۶۳ء، جلد اول، ص ۴۲۲ تا ۴۲۳)

بہار کی فتح کے بعد مالِ غنیمت لے کر سپہ سالار قطب الدین ایبک کی خدمت میں دہلی حاضر ہوئے۔ ایبک نے اس کو بڑے انعام و اکرام سے نوازا جس سے ایبک کے دوسرے ساتھیوں کو رشک اور حسد ہوا انھوں نے اختیار الدین محمد کو بہادری کا مظاہرہ کرنے کے لیے جنگی ہاتھی سے لڑنے کی ترغیب دی۔ محمد خلجی نے حاسدوں کو شرمندہ کرنے کی غرض سے جنگی ہاتھی کا مقابلہ کرنے کے لیے رضامندی کا اظہار کیا۔ امرا قصر سپید میں جس کو ملک قطب الدین ایبک نے تعمیر کرایا تھا، ایک ہاتھی لے آئے۔ محمد خلجی گرز ہاتھ میں لے کر ہاتھی کے سامنے آیا۔ جب ہاتھی نے اس پر حملہ کیا تو اس نے ہاتھی کی سونڈ پر اس زور سے گرز مارا کہ ہاتھی چوٹ کھا کر پیچھے کی طرف بھاگا۔ محمد خلجی نے اس کا پیچھا کیا۔ ہاتھی پر اس کی فتح سے حاسدوں کو شرمندگی ہوئی۔ قطب الدین ایبک نے اس کو اعزاز بخشتے ہوئے انعام و اکرام

سے لادو دیا۔ مزید برآں اُس نے اپنے ماتحت امراء کو حکم دیا کہ سب اس کو انعام دیں۔ ہر امیر نے اس کو علاحدہ علاحدہ انعام دیا۔ اس کے پاس انعامات کی صورت میں کافی دولت آگئی لیکن اس کی ذاتی سخاوت تھی کہ اس نے سارے مال کو لوگوں میں تقسیم کر دیا صرف خلعت کے ساتھ بہار واپس گیا۔

بہار میں خلجی حملہ آوروں کے ہاتھوں غارتگری کی داستانیں بھی تاریخی حقیقت سے مبرا ہیں۔ بہت سی غلط روایات کی تصحیح معاصر تبتی سیاح دھرما سوامن کے سفرنامہ سے ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر عام طور پر مشہور ہے کہ بہار میں بدھ مذہب کے پیروؤں کی یونیورسٹی نالندہ جو زمانۂ قدیم سے موجود تھی لیکن اس کو محمد خلجی نے تباہ کر دیا تھا۔ لیکن یہ سب ایک غلط روایت ہے کیونکہ محمد خلجی کے قتل کے تقریباً چوبیس سال بعد دھرما سوامن تبت سے اپنی تعلیم کے سلسلہ میں ۱۲۳۴ء میں ہندوستان آیا۔ اس نے بدھ مذہب کی مقدس جگہوں کی زیارت اور نالندہ میں رہ کر وہاں کے مشہور اسکالرس کی رہنمائی میں مذہبی لٹریچر کا مطالعہ کیا۔ نالندہ، کتب خانے اور طلباء کے رہنے کے ہوسٹل سب موجود تھے۔ یہاں اس کی لنکا اور دوسرے ممالک سے آئے ہوئے زائرین سے بھی ملاقات ہوئی۔ دھرما سوامن کے سفرنامہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہندو ذات پات کے نظام نے نیچی ذات کے ہندوؤں کی نفسیات اور ذہنیت ہی بدل ڈالی تھی۔ دھرما سوامن نے اپنا واقعہ لکھا ہے کہ ایک دفعہ وہ دریا کو عبور کرتے ہوئے دھار کی زد میں آگیا۔ اس نے کنارے پر کھڑے ہوئے ایک کالے رنگ کے نوجوان سے مدد مانگی کہ وہ اس کو ڈوبنے سے بچائے۔ کنارے پر کھڑے نوجوان نے کہا کہ وہ نیچی ذات کا آدمی ہے اور اس لیے اس کو چھو نہیں سکتا۔ یہاں یہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ تارا ناتھ جو کہ تبت سے پندرھویں صدی کے آغاز میں ہندوستان آیا اس نے نالندہ کی بربادی کا الزام ہندوؤں پر لگایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک مذہبی وعظ کے موقع پر تیرتھیکا فرقہ کے لوگ بدھ مذہب کے پیروؤں سے جھگڑ گئے اور پھر انھوں نے نالندہ کی عمارتوں کو نذرِ آتش کر دیا جس نتیجہ میں نالندہ صفحۂ ہستی سے غائب ہو گیا تھا۔

ایبک نے اس کی ہمت افزائی کرتے ہوئے اس کو مشرقی ہندوستان میں اپنا دائرۂ فتوحات بڑھانے کی ترغیب دی تھی۔ اس زمانہ میں شمال بہار اور بنگال کا فرمانروا رای لکھمن سینہ تھا جس کی عمر ۸۰ (اسّی) سال تھی۔ اس نے اختیار الدین محمد کی بہادری اور جنگی صلاحیت کے بارے میں اس قدر سُنا تھا کہ اس کو بھی اس کا خوف ہو گیا تھا۔ اُس نے جوتشیوں سے بھی معلوم کیا کہ اس کو تو حملہ آور سے خطرہ ہے یا نہیں۔ دوسرے اس نے اپنے جاسوس جنوبی بہار بھیجے تاکہ وہ خلجی فاتح کے خدوخال دیکھ کر اس کو مطلع کریں۔ جاسوسوں نے اس کو اطلاع دی کہ اختیار الدین محمد خلجی کے ہاتھ اتنے لمبے ہیں کہ جب وہ سیدھا کھڑا ہوتا ہے تو ہاتھ اس کے گھٹنوں سے نیچے آجاتے ہیں۔ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ اس قدر لمبے ہاتھوں والا بڑا خوش نصیب ہوتا ہے اور کامیابی اس کے ساتھ رہتی ہے۔ اس کے علاوہ جوتشیوں نے رای کو مشورہ دیا کہ بنگال پر خلجی حملہ کرے گا اور اس کو فتح ملے گی جیسا کہ ان کے علم جیوتش (ستاروں کا علم یا علم نجوم) سے معلوم ہوتا ہے اور جان کے تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ بنگ (مشرقی بنگال) چلا جانا چاہیے۔ رای وہیں اپنے پایہ تخت ندیہ میں رہا لیکن دسباری برہمن اور جوتشی کامروپ (آسام) اور مشرقی بنگال بھاگ گئے۔

اختیار الدین محمد خلجی نے دو سال تک حملہ کی تیاری مکمل کی اور پھر اپنی فوج کے ساتھ ۱۲۰۰ء میں ندیہ پر حملہ کیا۔ وہ خود ایسی تیزی سے بڑھا کہ اس کی فوج پیچھے رہ گئی اور تقریباً اٹھارہ یا بیس سوار اس کے ہمراہ رہ سکے۔ اچانک ندیہ کے

گیٹ پر پہنچا۔ وہاں کسی سے تعرض نہیں ہوا۔ گیٹ کے نگہبان اور شہر کے لوگوں نے حملہ آوروں کو گھوڑوں کا سوداگر تصور کیا کہ سوداگر گھوڑے فروخت کرنے کے لیے آئے ہیں۔ عصامی لکھتا ہے کہ سیستانی تجار بنگال تاتاری گھوڑے اور چینی ریشم جیسے دیبا چین بنگال لاتے تھے اور بنگال میں ان کے آنے سے خوشی ہوتی تھی۔ لہٰذا حملہ آور کو کہیں بھی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا وہ محل سرا کے دروازے تک پہنچ گیا۔ محل سرا کے قریب اس نے لوگوں پر حملہ کردیا اور محل سرا کے دروازے سے اندر گھس گیا۔ شور وغل ہوا۔ رای لکھمن سینہ دسترخوان پر بیٹھا ہوا تھا سونے چاندی کے کھانے سے پُر طبق اس کے سامنے رکھے ہوئے تھے۔ اچانک شور سُنا تو معلوم کیا کہ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کو بتایا گیا کہ اختیار الدین محمد خلجی محل کے اندر آگیا ہے اپنے فوجی ساتھیوں کے ساتھ۔ رای اس قدر خائف ہوا کہ ننگے پاؤں محل کے پیچھے کے دروازے سے بھاگ گیا اور مشرقی بنگال میں جاکر پناہ لی۔ تھوڑی دیر میں پوری خلجی فوج ندیہ میں داخل ہوگئی۔ پورے شہر پر بآسانی قبضہ ہوگیا۔ محل کے اندر رای کی بیویاں، بیٹیاں، خوانیں وغیرہ فاتح کے قبضہ میں آگئیں اسی طرح کئی نسلوں سے جو شاہی خزانہ اور دوسری قیمتی اشیا وہاں موجود تھیں وہ بھی ہاتھ لگیں۔ بہت سے جنگلی ہاتھی پکڑے گئے۔ رای کے سرداروں کے تعاقب میں خلجی امیر ندیہ سے روانہ ہوئے۔ ان میں دو بھائی محمد شیران اور احمد شیران بھی تھے۔ محمد شیران خلجی تن تنہا تعاقب میں چلا۔ تین دن تک لاپتہ رہا۔ تین دن کے بعد خبر آئی کہ وہ فلاں جنگل میں اٹھارہ بیس ہاتھیوں کو ان کے فیلبانان کے ساتھ گرفتار کرکے مقیم ہے اور اس کو مدد کی ضرورت ہے۔ اس کی مدد کے لیے فوج بھیجی گئی جس کے ساتھ وہ ادھا ہاتھی ندیہ لائے گئے۔[۵۳]

مغربی بنگال پر اختیار الدین محمد خلجی کا سیاسی کنٹرول اس کے رعب اور اقبال کی وجہ سے بغیر کسی بڑی دشواری کے قائم ہوگیا۔ جنوبی بہار سے شمالی بہار تک اور پھر مغربی بنگال تک پورے علاقہ پر اس کی حکومت قائم ہوگئی۔ اس نے ندیہ جو کہ رای لکھمن سینہ کا پایہ تخت تھا اور اس کی گذشتہ عظمت کی لوگوں کو یاد دلا سکتا تھا اس کو ویران کرکے لکھنوتی کو اپنا مرکز بنایا۔ لکھنوتی ایک غیر اہم موضع تھا لیکن خلجی فاتح کا مرکز بننے کے بعد جلد ہی ایک عظیم شہر کی صورت میں ابھرا۔ تمام مفتوحہ علاقہ میں نیا مسلم سکہ رائج کیا اور جمعہ کے دن سلطان کے نام سے خطبہ پڑھنے کا حکم دیا۔ تمام علاقہ کو خطات اور اقطاعات میں تقسیم کرکے وہاں خلجی، ترک اور خراسانی امیروں کو فوجی دستوں کے ساتھ تعینات کیا تاکہ مسلم حکومت مستحکم ہوسکے۔ ہر خطے کے مرکز میں مسجدیں، مدرسے اور خانقاہیں تعمیر کرائیں جو کہ عہد وسطیٰ میں اسلامی کلچر کے فروغ کے نقیب تھے۔ جلد ہی اسلامی تعلیم بذریعہ فارسی زبان دی جانے لگی اور فارسی زبان سرکاری زبان کی حیثیت سے متعارف ہوئی۔[۵۴]

اس زمانے میں بنگال میں بہار کے بدھ مذہب کے لوگ بڑی تعداد میں آباد چلے آرہے تھے لیکن ان کے ساتھ برہمن حکمراں طبقے کے لوگوں کا سلوک بہت خراب تھا۔ ان کا معاشی استحصال ہو رہا تھا۔ لہٰذا تیرھویں صدی کی بنگالی زبان میں تحریروں سے برہمنوں کے ظلم و تشدد پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ قدیم لٹریچر بنگالی زبان کا بدھ مذہب کے ماننے والوں کی دین ہے۔ اس میں خلجی فاتح اور اس کے ساتھیوں کو بدھ مذہب کے ماننے والوں کا نجات دہندہ بتایا گیا ہے۔[۵۵]

یہاں پر عصامی کا بیان وضاحت طلب ہے۔ اُس نے اختیار الدین محمد خلجی کی فتح بنگال کے بارے میں جو

مقبول روایت چودھویں صدی میں بیان کی جاتی تھی اُس کو من وعن مان کر یہ غلط بیان دیا ہے کہ خلجی فاتح نے ندیہ کی فتح کے بعد ایک خود مختار سلطان ہونے کا اعلان کر دیا تھا اور سکّہ اور خطبہ اپنے نام سے جاری کیے۔ مثلاً وہ کہتا ہے :

محمد دراں ملک شد پادشاہ
جداگانہ ملکش شد و تخت گاہ
شنیدم زلکھنوتی و تا بہ چیں
عیاں کرد اسلام آں پاک دیں
بہ نیروی اسلام و یاری بخت
فراواں بہ دست آمدہ تاج و تخت شہ

لیکن معاصر مورخ منہاج سراج جوزجانی نے صاف طور پر بیان کیا ہے کہ اختیار الدین محمد خلجی نے سلطان معز الدین محمد بن سالم کی اطاعت اور ہندوستان میں اس کے جانشین سپہ سالار ملک قطب الدین ایبک کی حکم برداری سے کبھی منہ نہیں موڑا۔ اس نے بنگال کی فتح کے بعد خزانوں اور ہاتھیوں اور دوسرے سونے چاندی کے جو ظروف ملے اس میں سے سلطان کا حصّہ علاحدہ کر اکر ملک قطب الدین ایبک کے پاس دہلی بھیجا تھا۔ مرنے سے پہلے جب وہ تبت کی مہم سے ناکام لوٹا تو لوگوں سے کہتا تھا کہ شاید مہم میں اس کی ناکامی کی وجہ اس کے آقا سلطان معز الدین محمد بن سام کے ستارۂ قسمت کی گردش معلوم ہوتی ہے۔ اس کے بعد اس کو معلوم ہوا کہ سلطان اندخول کی جنگ میں قارا خطائی فوج سے ہار گیا تھا اور پھر دریائے سندھ کے کنارے پر ایک اسمٰعیل فدائی کے ہاتھوں سلطان کی شہادت ہو گئی تھی (طبقات ناصری۔ جلد اول، ص ۴۳۲)

منہاج سراج جوزجانی نے اس کی تبت کی مہم کے بارے میں لکھا ہے کہ لکھنوتی کے اردگرد علاقہ میں اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے بعد اُس نے تجّار اور مسافروں سے تبت اور ترکستان کے پہاڑوں اور اُن کے درمیان کے علاقوں میں رہنے والے لوگوں کے متعلق معلومات حاصل کیں۔ تبت سے بنگال میں تنگن (چھوٹے قد کے لیکن مضبوط) گھوڑے فروخت ہونے کے لیے آتے تھے۔ اس کے دل میں تبت اور ترکستان کو فتح کرنے کی تمنّا پیدا ہوئی۔ اس نے دس ہزار سواروں کی فوج مرتب کی۔ اس کے بعد تبت اور آسام میں جو ترک نسل کے قبیلے آباد تھے اُن میں سے ایک قبیلہ کے سردار علی میچ جس نے اختیار الدین محمد خلجی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا اس کو راستہ بتانے کے لیے اپنا رہبر بنایا۔ اِن پہاڑی قبیلوں کے متعلق منہاج سراج جوزجانی نے لکھا ہے کہ تین قبیلے تھے۔ ایک قبیلہ کا نام کوچ تھا، دوسرے کا میچ اور تیسرا تہارو نام کا تھا۔ ان قبائل کے لوگوں کی شکل ترکوں جیسی تھی لیکن زبان ترکوں سے مختلف تھی۔ اس زبان میں ہندی اور ترکی کا خلط ملط تھا۔ بہرحال مسلم فوج علی میچ کی رہبری میں پہاڑوں سے گذری اور ایک جگہ پہنچی جہاں بڑی آبادی تھی یہ ایک بڑی دریا کے کنارے (غالباً برہمپترا) کے کنارے پر تھی۔ اس کا نام مردن کوٹ تھا۔ یہاں سے فوج دریا کے کنارے کنارے آگے بڑھی۔ دس دن تک چلتے رہنے کے بعد ایک موضع کے نزدیک پہنچے جہاں سے ایک قدیم پل کے ذریعہ دریا سے گذرنا پڑتا تھا۔ پل تراشیدہ پتھروں سے بنا ہوا تھا اور متعدد محرابوں پر ٹکا ہوا تھا۔ پل کی حفاظت کے لیے اختیار الدین محمد خلجی نے دو امیروں کو وہاں فوج کے ساتھ تعینات کیا۔ ایک امیر اس کا ترک غلام تھا اور دوسرا

بھی تھا۔ پندرہ دن کی مسافت طے کرنے کے بعد سولھویں دن ایک بڑے گاؤں کے نزدیک پہنچے جہاں پر ایک قلعہ موجود تھا۔ اس گاؤں سے تبت کا وسیع میدان (پلیٹو) شروع ہوتا تھا۔ تمام علاقہ آباد تھا۔ گاؤں بھی گنجان تھے۔ یہاں قلعے کے نزدیک تبتی ترکوں سے سخت جنگ ہوئی جس میں مسلم فوج کو بھی کافی نقصان اٹھانا پڑا۔ صبح سے تقریباً شام تک خونریزی جاری رہی۔ مقامی لوگ بانس کے نیزے استعمال کرتے تھے تیر کمان اور تلوار کے علاوہ۔ اندھیرا ہونے پر جو تبتی قیدی بنائے گئے تھے انھوں نے مسلم فوجیوں کو بتایا کہ وہاں سے پانچ فرسخ کے فاصلہ پر ایک شہر ہے جس کا نام کرم تن ہے۔ اس کے چاروں طرف بڑا مضبوط حصار ہے اور وہاں پر تین لاکھ اور پچاس ہزار بہادر تیر انداز موجود رہتے ہیں (سیصد و پنجاہ ہزار ترک شجاع و تیر انداز)۔ منہاج سراج جوزجانی کو یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ آبادی برہمنوں اور تونیان (بدھ مذہب کے پیرو) پر مشتمل تھی لیکن حکمراں طبقہ ترسائی تھا (عیسائی)۔ تبت اور ہندوستان کے درمیان بہت سے پہاڑی درے ہیں جہاں سے مسافر اور تجار آتے ہیں۔ (طبقات ناصری، جلد اول، ص ص ۲۲۹ تا ۲۳۰)

کرم تن شہر کے بارے میں ڈاکٹر محمد ذکی ولیدی توغان کہتا ہے جس کے مطابق اس شہر کا صحیح نام کارلتے تھا جیسا کہ چینی مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے وہ لوگوں کے مذہب کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگرچہ منہاج جوزجانی نے اُن کو بدھ مذہب کے علاوہ برہمن اور عیسائی بھی بتایا ہے لیکن حقیقت میں اکثریت بدھ مذہب کے ماننے والوں کی تھی اور کچھ مقامی عیسائی بھی تھے۔ (ملاحظہ کیجیے جرنل آف پاکستان ہسٹوریکل سوسائٹی، جلد XII، کراچی، ص ص ۱۹۲-۲۷)

چونکہ پہلی ہی جنگ میں مسلم فوج کو کافی نقصان کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ لہٰذا اختیار الدین محمد خلجی کے ساتھیوں نے آگے پیش قدمی جاری رکھنے کو مصلحت کے خلاف سمجھا۔ انھوں نے اپنے قائد کو مشورہ دیا کہ واپس ہونا چاہیے اور آئندہ سال زیادہ اچھی تیاری اور زیادہ بڑی فوج کے ساتھ حملہ کرنا چاہیے۔ اپنے امیروں کے مشورے اور اصرار پر قائد نے فوج کو واپس لوٹنے کا حکم دیا۔ جب واپسی شروع ہوئی تو راستہ کو آگ سے تباہ پایا۔ پہاڑیوں نے تمام راستہ میں گھاس اور انسانوں کے کھانے پینے کی اشیاء کو جلا ڈالا تھا۔ لہٰذا فوج کے لیے اناج اور گھوڑوں کے لیے گھاس کا مہیا ہونا ناممکن ہو گیا۔ لوگ بھوک سے بچنے کے لیے گھوڑے ذبح کرکے کھانے لگے۔ اس کی وجہ سے گھوڑوں کی کمی ہو گئی۔ جب آسام کے نزدیک پُل پر پہنچے جس کی حفاظت کے لیے دو امیر چھوڑے تھے اس کو ٹوٹا ہوا پایا۔ دو محرابیں ٹوٹی ہوئی ملیں۔ دونوں مسلم امیروں میں جھگڑا ہونے کی وجہ سے وہ وہاں سے بھاگ گئے تھے اور اس کے بعد آسامیوں نے پُل کو ناقابلِ استعمال بنا دیا تھا دو محرابوں کو توڑ کر۔ جب فوج وہاں پہنچی تو دریا کو عبور کرنے کے لیے کسی کشتی کو بھی وہاں نہیں پایا۔ سب لوگ پریشان ہو گئے۔ بالآخر طے پایا کہ اس کے نزدیک جو بہت وسیع بُت خانہ ہے اس میں پناہ لی جائے اور وہاں ٹھہر کر کشتیاں حاصل کی جائیں یا کوئی دوسری سبیل نکالی جائے تاکہ دریا کے پار پہنچا جائے۔ جب بُت خانہ میں داخل ہوئے تو وہاں سونے اور چاندی کے بُت پائے جن میں ایک بہت بڑا بُت تھا جس کے بنانے میں تقریباً دو ہزار مثقال سونا لگا تھا۔ اسی اثناء میں آسام (کامرود) کا راجہ جنگ کے ارادے سے اپنی فوج کے ہمراہ آ گیا۔ اور اس نے مسلم فوج کو چاروں طرف سے گھیر لیا۔ مسلم فوجیوں نے اس پر اچانک حملہ کر دیا اور وہاں سے نکل کر جنگل میں داخل ہو گئے۔ ہندوؤں نے مسلمانوں

کا دریا کے کنارے کنارے تعاقب کیا۔ ایک مسلم سوار نے دریا میں اپنا گھوڑا ڈال دیا۔ اس کو دریا میں پانی کم معلوم ہوا لہٰذا اس نے بلند آواز سے ساتھیوں کو بتایا کہ دریا پایاب ہے۔ یہ سنتے ہی سب مسلم فوجی دریا میں کود پڑے لیکن جب دریا کے بیچ میں پہنچے تو اس کی تیز دھار اور گہرائی کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکے۔ زیادہ تر مسلمان ڈوب کر ختم ہو گئے بڑی مشکل سے اختیار الدین محمد خلجی تھوڑے سواروں کے ساتھ بچ سکا۔ اور بڑی کسمپرسی کی حالت میں بنگال کی طرف لوٹا۔

جب علی میچ کے اقرباء کو حادثہ کی اطلاع ملی تو وہ ضروری اشیاء لے کر آئے اور اختیار الدین محمد خلجی کو پیش کیں۔ جب اختیار الدین محمد بنگال میں دیوکوٹ پہنچا تو لوگوں کو اپنے گھر والوں کے ختم ہونے کی وجہ سے ماتم میں پایا۔ جس گلی سے بھی گذرتا تھا وہاں ہر گھر سے رونے کی آواز آتی تھی۔ بیوائیں اور بچے کوستے اور گالیاں دیتے تھے۔ ان باتوں کا اختیار الدین محمد خلجی پر یہ اثر ہوا کہ وہ شرمندگی کی وجہ سے محل سے نہیں نکلتا تھا اور انتہائی غم سے بیمار پڑ گیا۔ بیماری روز بروز بڑھتی گئی۔ اسی اثناء میں اس کا امیر جو کہ اقطاع نارکوتی کا مقطع تھا اور اس کا نام علی مردان خلجی تھا وہ دیوکوٹ آیا اور محل میں داخل ہو کر اس نے اختیار الدین محمد خلجی کو اس کے بستر علالت پر ہی قتل کر دیا۔ (طبقات ناصری، جلد اول، ص ص ۴۳۱ تا ۴۳۲)

حواشی

۱۔ دور حاضرہ میں عہد وسطیٰ کی تاریخ لکھنے والوں نے فاتح بنگال کے نام کے سلسلے میں غلطی کی ہے۔ اکثر ان کو محمد بختیار خلجی کہا گیا ہے جب کہ بختیار اُن کے باپ کا نام تھا۔ معاصر مورخ نے اُن کے نام کے ساتھ اضافت سے کام لیتے ہوئے ان کو اختیار الدین محمد بختیار خلجی لکھا ہے۔ لہٰذا صحیح نام ہے اختیار الدین محمد (بن) بختیار خلجی۔
ملاحظہ کیجئے، منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، بتصحیح عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ھ/۱۹۶۳ء، جلد اول، ص ۴۲۲

۲۔ طبقات ناصری، جلد اول، ص ص ۴۲۲ تا ۴۲۳

۳۔ طبقات ناصری، جلد اول، ص ۴۲۰

۴۔ BIOGRAPHY OF HARMA SVAMIN.ENG H.G.ROERICH, PATNA. 1959, PP.87,73.

۵۔ دیکھئے THE COMPREHCUSIVE HISTORY OFBIHEL ED SAYD HASAN ASKAR AND OLYAMUDDIN AHMAD, VOL.II,PART1, 1983, P.40.

۵۔ طبقات ناصری، جلد اول، ص ۴۳۳

۶۔ طبقات ناصری، جلد اول، ص ص ۴۲۶ تا ۴۲۷۔

۷۔ ملاحظہ کیجئے
..SEN HISTORY OF BENGALI (ANGEGESE AND LILERETIONS CALCUTTA, 1954, P.15.

۸۔ فتوح السلاطین، مدراس، ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ص ۱۰۰

پروفیسر محمد انصار اللہ ٭

قصیدہ در لغاتِ ہندی

اس قصیدے کا تعارف پہلی بار پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے کرایا تھا۔ پھر حافظ محمود خاں شیرانی نے اس کے بارے میں رفتہ رفتہ بہت مفصل معلومات فراہم کیں۔ اورینٹل کالج میگزین میں انھوں نے اس کے مصنف کے بارے میں لکھا تھا:

> "حکیم یوسفی یعنی یوسف بن محمد بن یوسف المشتہر بہ یوسفی۔ رسالہ ماکول و مشروب ۹۰۶ھ، ستۃ اضروریہ ۹۴۴ھ وغیرہ انھیں کی تالیفات سے ہیں۔ قصیدہ در لغاتِ ہندی میں خالق باری و قادر نامے کی طرز میں انھوں نے مختلف اشیا و ادویہ کے فارسی و ہندی نام دیئے ہیں۔ اس قصیدے میں کل چوالیس شعر ہیں۔"

پروفیسر صاحب اور حافظ صاحب نے اس قصیدے کے جو اشعار مختلف مقاموں پر نقل کیے ہیں، ان کے متن میں کم و بیش فرق پیدا ہوگیا ہے۔ یہ قصیدہ یوسفی نے فارسی جاننے والوں کو بعض اشیا اور ادویہ وغیرہ کے ہندوستانی نام سکھانے کے لیے لکھا ہے، اس لحاظ سے اسے نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اوایل کی ایک مختصر منظوم لُغت کی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے کما حقہٗ استفادہ کے لیے لازم ہے کہ متن پوری صحت کے ساتھ قاری کے پیشِ نظر ہو۔

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں اس قصیدے کا جو قلمی نسخہ ہے اس کا عنوان "طب یوسفی یا قصیدہ در لغت ہندی" ہے اور مصنف کا نام "یوسفی ابن محمد بن یوسف الطبیب" لکھا ہے۔ اس میں صرف چھبیس شعر ہیں۔ سالِ کتابت درج نہیں ہے۔ حروف 'ٹ' اور 'ڈ' کی دو صورتیں ملتی ہیں یعنی:

مختصر 'ط' کے ساتھ مثلاً: کانڈہ، روٹی، اونٹ، بیٹھہ۔
اور تین نقطوں کے ساتھ جیسے: کھونٹہ، مونڈ، ہاڈ، انگوٹھا۔

'ڑ' کی جگہ عموماً 'ر' لکھا ہے اور گ کے اوپر بھی اکثر ایک مرکز بنایا گیا ہے مثلاً: گھورہ، گدہہ وغیرہ۔ قیاس کہتا ہے کہ یہ تحریر انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں کی ہوگی۔

٭ ریٹائرڈ پروفیسر شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کسی مخطوطے میں حرفوں کی شناخت اور لفظوں کے املا کی بنیاد پر، تاوقتیکہ یہ بات متعین نہ ہو کہ وہ مخطوطہ مصنف ہی کا ہے، مصنف کے تلفظ اور طریقۂ تحریر کے بارے میں حکم لگا دینا گمراہ کن بھی ہو سکتا ہے۔ اس باب میں احتیاط بہت ضروری ہے۔ حافظ محمود خاں شیرانی کا کہنا ہے کہ:

"اِملی ۔ باہر نے اِنبلی لکھا ہے۔ حکیم یوسفی اِملی لکھتے ہیں۔"

تعجب ہے کہ خالق باری میں انھوں نے یوسفی کے مصرعے میں 'اِنبلی' ہی لکھا ہے ؎

تمر ہندی اِنبلی و آنسی بود تخم کتاں

لیکن مصرعے کی اس صورت میں املی (نہ کہ اِنبلی) ہی موزوں ہے۔ واوِ عطف ہٹانے کے بعد ہی اِنبلی موزوں ہو سکتا ہے۔

زبانِ ہندی کی سبھی قدیم تصانیف میں ہڈی کے لیے لفظ "ہاڈ" (نہ کہ ہاڑ) آیا ہے۔ یہی صورت اس قصیدے میں بھی ہے۔ اسی طرح لفظ 'سرہ' کو یوسفی نے فتحہ کے ساتھ نظم کیا ہے۔ دلی والوں کے استعمال میں بھی تا دیر یہ اسی طرح رہا ہے۔ شیخ ذوق نے کہا ہے ؎

الفت کا نشہ جب کوئی مرجائے تو جائے   یہ دردِ سر ایسا ہے کہ سر جائے تو جائے

سب سے زیادہ دلچسپ اور غور طلب بات یہ ہے کہ کاتب نے بعض لفظوں میں 'ج' کے مقام پر 'ژ' لکھا ہے مثلاً پژلی (= بجلی) اور بیژہ (= بیجا) وغیرہ۔

حافظ محمود خاں شیرانی نے اپنی مشہور کتاب "پنجاب میں اردو" میں اردو کا تعلق پنجاب سے ثابت کرنے پر بہت محنت کی ہے۔ یوسفی کے اس قصیدے کے بارے میں بھی انھوں نے لکھا ہے کہ:

"پنجابی لہجہ زبان پر غالب ہے۔"

اس قسم کے دعوے کرتے ہوئے بھی بہت زیادہ احتیاط کرنی چاہیے۔ اس قصیدے میں درج ذیل الفاظ پر توجہ کی ضرورت ہے۔

مونڈ (سر)، برونی (مژگاں)، آنتڑی (آنت) اسنجھا (شام) وغیرہ۔

شیرانی نے خالق باری اور مقالات میں قصیدۂ یوسفی کا جو متن پیش کیا ہے اس میں نہ صرف بعض مصرعے ناموزوں ہیں بلکہ بعض الفاظ بدیہی طور پر بھی غلط ہیں مثلاً: "انہ کورو بحر کر"

'بحر' کا ترجمہ 'بہر' (= بہرا) ہے اور یہ سامنے کی بات تھی۔ راقم نے اس قصیدے کا صحیح متن پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اس میں تمام مصرعے موزوں ہیں اور بیشتر لفظوں کا تلفظ اور مفہوم بھی واضح ہے۔ صرف تین چار لفظ جو مشتبہ رہ گئے ہیں ان کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

مآخذ

۱۔ پنجاب میں اردو۔ حافظ محمود خاں شیرانی (حصہ اول)۔ مقتدرہ قومی زبان۔ اسلام آباد ۱۹۸۸ء

۲۔ مقالات شیرانی۔ حافظ محمود خاں شیرانی (جلد اول) مرتبہ ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۶ء

۳۔ ایضاً۔ (جلد دوم) = ش
۴۔ حفظ اللسان معروف بہ خالق باری مرتبہ حافظ محمود خاں شیرانی۔ انجمن ترقی اردو، دہلی۔ پہلی بار ۱۹۴۴ء = ز
۵۔ طلب یوسفی یا قصیدہ در لغت ہندی (قلمی)، مخزونہ خدا بخش لائبریری۔ پٹنہ = پ

قصیدہ در لُغاتِ ہندی

(۱) نامِ ہر چیزے بہ ہندی بشنو از من اے پسر
خاصہ نام ہر دوائے نفع برداری مگر

بل تکلّم باشد و بُل کر بگو یعنی سخن
بول — بات کہہ

شُکر فرماید ترا آں کس کہ باشد شُکر کر
شکر کرنے والا

جیب و کن آمد زبان و گوش و داڑی ریش داں
جیبھ، زبان — کان — ڈاڑھی

موچھ را میخواں بروت و آندھ کور و بہرہ کر
اندھ، اندھا — بہرا

آنکھ چشم و ناک بینی، بھوں (ہے) ابرو، ہونٹھ لب
دانت دنداں، گارہ گردن، گونٹھ زانو، مونڈ سر
گلا — گھونٹا، گھٹنا — مونڈی

(۵) پوست کھال و بیجہ مغز و استخواں گویند ہاڈ
ہڈی — بھیجا

انگلی انگشت باشد، انگوٹھا انگشتِ نر
ہست پیشانی متھ، سینہ چھاتی، دست است ہتھ
ہاتھ — ماتھا

موہ رُوے، چل رواں شو، بیٹھ بنشیں، دیکھ نگر
منہ

جیو جاں، چوچی ست پستاں، ریٹھ آبِ بینی است
موے مژگاں را برونی خواں، کلیجہ داں جگر

موت[۱۸] بول و بگہ غایط، گانڈ مقعد، بُر قُبُل
پیشاب ہگا/ہگانہ فرج

خصیہ پیلڑ، جگ (آلہ) سان، لوڑہ داں ذکر
جانگھ لوڑا

پنڈری[۱۹] ساق ست، پھپیرہ سُش، تلی آمد سپرز
پنڈلی پھپیڑا تلی

رودہ را آنتری[۲۰] ہمی داں، اوجھری[۲۱] اشکنبہ شمر
انتڑی/آنت اوجھڑی

گوسفند[۲۲] آمد بھیر و بُز بکری و اونٹ[۲۳] اشتر ست
بھیڑ

بلدہ گاؤ، فیل ہاتھی، گھورہ[۲۴] اسپ و گدہہ خر
بردھا/بیل گھوڑا گدھا

ہست[۲۵] سیرہ نَم، روٹی نان، پانی آب ہست
سیڑھا/سالن

حلبہ میتھی، مونگ ماش[۲۶] و سوکھہ خشک و گیلہ تر
سوکھا گیلا

تھدرو[۲۷] کال و کلونجی ہم سیہ دانہ بود
بادیاں سونف و کرفس اجمود[۲۸] و گاجر داں گزر

تمر ہندی انبلی، السی بود تخم کتاں
املی

منڈوہ نوعے ارزن ست و گانڈہ باشد نیشکر
کودوں کی قسم گنا

چاول و چینہ برنج و ارزن، انڈہ[۲۹] تخم مرغ
چاول کی قسم انڈا

تل بود کنجد، جواری ذرت اے فرخندہ فر
جوار

ریشم[۳۰] ابریشم بود، کالا سیاہ، اوجلا سفید[۳۱]
اجلا

سرمہ کاجل، مرچ فلفل، شعد موتھ[۳۲] (و) عود اگر

مانک[۳۳] و موتی بود یاقوت و مروارید، یک
کہربا باشد کپور[۳۴] (و) چاندی نقرہ، سونہ زر
سونا کافور

تھورہ اندک می شمر، بسیار را می گو بہت
تھوڑا

بد[۳۵] برہ می دان و چنگہ نیک اے نغز بشر
برا چنگا

آشنہ[۳۶] چیتہ، شیطرج
ترب مولی، سیر لہسن باشد و گاجر گذر
گرد مرد[۳۷] (و) پھٹکر (و) زرک ست، کستوری ست مشک
ریزہ ریزہ ریزہ و ورقِ طلا
فسا و سنبل آں یکے کوٹ آمد بن با پچھڑ
کٹ

(۲۰) ناریل[۳۸] را جوزِ ہندی، زعفراں خود کیسر است
کیلہ موز از جملہ اے درفہم و دانش پیشتر
کیلا ۹

دیوہ[۳۹] روز و رات شب، سنجھہ ست شام و بھات صبح
دن سنجھا پربھات

تارہ استارہ ست، چند و سور باشد ماہ و خور
ستارہ چاند سورج

میہہ[۴۰] بود باراں (ـــ) کس باشد (و) بڑلی ست برق
مینہہ بجلی
یادگیر ایں جملہ را اے رائے روشن چوں قمر
جوز[۴۱] بویا جیفر آمد، کوہ جوتی، حبّ تیسل
جیپھل تل
گوندہ صمغ و دار فلفل پی پل و پاتھر حجر
گوند پیپل پتھر

گوگرد[۴۲] خشک و ہم مازوبنت را سوہ داں
خنک ‍ سویا/سودا

قرفہ چ باشد، نمک را لون داں اے خوش پسر
نون

(۲۵) ہر ہلیلہ باشد و ٹہلوکی اش بیخ مہک
ہرڑ ؟ ؟

ہلدی[۴۳] آمد زردچوبہ، سیپ صدف عالی گہر

سبگی واسگن چہ باشد، بہمن سرخ و سفید
؟

رائی[۴۴] آمد خردل و انگوزہ ہینگ اے پر ہنر

توتہ[۴۵] رامی گوئی طوطی، فندگی را فاختہ
توتا

نول داں راسو، زدانش آمدی گر بہرہ مند
نیولا

یوسفی بہرت دریں ابیات کردست انچہ ذکر
گر کنی از بر، ترا ہر دم رسد نفعے دگر
از مضر دارد مدامت در پناہِ خویشتن
آں کہ در عالم بہ تقدیرش بود نفع و ضرر

حواشی

۱۔ ش، خ: گوید ۲۔ ش، خ: دھاری ۳۔ ش: انہ، خ: انتہ، پ: کانہ ۴۔ ش، خ: بحر
۵۔ ش، خ: بوں ۶۔ ش، خ: صوتہ ۷۔ ش، خ: وند ۸۔ ش، خ: کارہ، پ: کاندھ
۹۔ ش، خ: گھوتہ ۱۰۔ زانو مجازاً بمعنی گھٹنا بھی آیا ہے (آصفیہ ج ۲ ص ۳۹۷) ۱۱۔ ش، خ: کھال پوست و
۱۲۔ ش، خ: پڑہ (= بیڑہ؟) ۱۳۔ ش، خ: انگوتہ ۱۴۔ ش، خ: متہ، پ: میتہ ۱۵۔ پ: موہی
۱۶۔ خ: ریت ۱۷۔ خ: بروتی، ش: پلک خوان و ۱۸۔ یہ شعر ش، خ میں نہیں
۱۹۔ یہ شعر ش میں نہیں ۲۰۔ خ: اتری ۲۱۔ خ: اجرہ ۲۲۔ گوسفنداں بھیڑ و
۲۳۔ خ: اوتہ، ش: اوتہ ۲۴۔ ش، خ: گورہ ۲۵۔ ش: ہست ہیرہ لحم و روٹی پانی نان و آب ہست، خ: ہیرہ لحم
و روتی و پانی ست نان و آب ہست، پ: سیرہ لحم روٹی نان و پانی آتش ہم آب ہست۔

۲۶۔ ش: منگ ماش وسوک خشک وگلہ، خ: منگ ماش وسوکہ خشک وگلہ ۲۷۔ خ: لہدرہ
۲۸۔ خ: اجود وہم گا جرگذر ۲۹۔ ش، خ: اندہ ۳۰۔ ش، خ: ریشم است ابریشم وکالا
۳۱۔ خ: سپید ۳۲۔ ش، خ: موتہ ۳۳۔ یہ شعر ش میں نہیں ۳۴۔ خ: وررو پہ نقرہ
۳۵۔ پ میں یہ مصرع نہیں۔ اس کی جگہ جو مصرع ہے اس کے صرف یہ الفاظ واضح: کند میل از خر . . .
۳۶۔ یہ شعر ش، خ میں نہیں۔ پ میں پہلے مصرع کے صرف تین لفظ واضح
۳۷۔ یہ شعر ش، خ میں نہیں۔ پ میں شروع کے لفظ اس طرح: بول مرد۔ ہشکر . . . .
۳۸۔ یہ شعر ش، خ میں نہیں۔ ۳۹، ۴۰۔ یہ شعر ش، پ میں نہیں
۴۱۔ یہ اور اس کے بعد کے تین شعر ش، خ میں نہیں
۴۲۔ پ: گھوکھر وخشک بود، ہم ماجوپھل مازو شبت راسوہ دال
۴۳۔ پ: ہلدی او زرد چو بہ سیپ است صدف عالی گہر
۴۴۔ پ: "رای آمدہ" پہلے مصرع کے آخر میں لکھا ہے
۴۵۔ یہاں سے آخر تک سب شعر پ میں نہیں

احسان الحق *
طیبہ نسرین

وسط ایشیا کی سیاسی تاریخ

(اسلامی فتوحات سے پہلے)

وسط ایشیا کی تاریخ کو تین بڑے ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے پہلا دور عہد عتیق سے نویں صدی عیسوی تک دوسرا دور دسویں صدی عیسوی یعنی مسلمان خاندانوں کی حکومت کے قیام سے اٹھارویں صدی تک جسے عموماً اسلامی دور یا عہد وسطیٰ کہا جاتا ہے۔ تیسرا جدید دور جو انیسویں صدی سے لے کر، جب وسط ایشیا کے اکثر علاقے پر روس کا قبضہ ہوا، اب تک کا دور۔ لیکن یہ تقسیم کئی وجوہات کی بنا پر صحیح نہیں ہے عام طور پر یہ تقسیم وہ مورخین کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ وسط ایشیا میں روسی حکومت کا قیام ایک انقلابی عمل تھا جس نے وسط ایشیا کی تاریخ تہذیب، ثقافت اور معاشرت میں بنیادی تبدیلیاں کیں۔ اکثر روسی محققین ایسا کرتے ہیں[۱] جس کی اتباع یورپی محققین کرتے ہیں[۲]۔ تاہم اگر وسط ایشیائی اقوام کی ثقافت، تہذیب و معاشرت کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو باوجود اس کے کہ پہلے روسی حکومتوں اور پھر کمیونسٹ حکومت نے اس علاقے پر انقلابی تبدیلیاں تھوپنے کی کوشش کی اور بظاہر اوپر سے یہ تبدیلیاں نظر بھی آتی ہیں لیکن حقیقتاً یہ تبدیلیاں اتنی پُر اثر، گہری اور انقلابی نہیں تھیں کیونکہ یہ جبر و طاقت کے ذریعہ اوپر سے تھوپی گئی تھیں خود عوام الناس کے اندر سے اٹھ کر ظاہر نہیں ہوئی تھیں اس امر کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ جیسے ہی روسی سامراج کے پنجے سے یہ علاقہ آزاد ہوا ہے وہاں عوام تیزی اور شدت سے واپس اپنے فطری تہذیب و ثقافت کی طرف لوٹنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

ہمارے نقطۂ نظر سے وسط ایشیا کی تاریخ کو دو وسیع ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور عہد عتیق سے لے کر ساتویں صدی عیسوی تک جب اس علاقہ کی تہذیب زیادہ تر خانہ بدوش طرز زندگی پر مبنی تھی۔ شہری طرز زندگی صرف چند شہروں تک محدود تھی۔ علم و ادب کی ترقی نہایت سست یا تقریباً مفقود تھی۔ اور ان سب سے بڑھ کر اس دور میں وسط ایشیائی عوام کے پاس ایسی کوئی آئیڈیالوجی نہیں تھی جو انھیں متحد کرتی۔ ان کے اندر نظریاتی اتحاد کا احساس پیدا کرتی جو نتیجتاً ان کے اندر ثقافتی اتحاد کا احساس پیدا کرتی اور وہ تہذیبی ترقی کی راہ پر فطری رفتار سے ترقی کرتے۔ ثقافتی و تہذیبی اتحاد کا یہ جذبہ انھیں نظریہ اسلام نے دیا۔ اسلام کی آمد وسط ایشیا میں ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں ہوئی لیکن

---

* لکچرر اسلامک اسٹڈیز ڈپارٹمنٹ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اس علاقے کے قلب و مرکز تک مسلمان آٹھویں صدی میں پہنچے اور اسی زمانہ میں وہاں نظریاتی اور تہذیبی انقلاب رونما ہوا چنانچہ دوسرا دور، آٹھویں صدی سے لے کر اب تک کا زمانہ ہے۔ اب ان دونوں ادوار کو مزید کئی ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً پہلے دور کو عہد عتیق، ایرانی، یونانی پھر ایرانی اور ترک ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اسلامی دور کو اسلامی ایرانی، ترک، منگول اور پھر ترک منگول ادوار میں[1]۔ ہمارے نزدیک وسط ایشیائی تاریخ کو صرف متذکرہ دو ادوار میں تقسیم کرنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام سے پہلے وسط ایشیا میں آباد قوموں کے پاس کوئی ایسی قدر مشترک نہیں تھی جو انہیں ایسے عمومی انداز میں یکجہتی و یکجائی کا احساس پیدا کرتی جتنی اسلام نے کی۔

وسط ایشیا کی باقاعدہ اور مربوط و مستند تاریخ تقریباً چھٹی صدی قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے۔ جب ایرانی اخمیدی خاندان کے حکمرانوں نے اپنی سلطنت کا دائرہ وسط ایشیا تک پھیلایا اور وسط ایشیا کے ایک بڑے علاقے پر سینکڑوں سالوں تک حکومت کی۔ اخمیدی حکومت کا بانی سائرس تھا جس نے پہلے ایران میں میدیس حکومت کا صفایا کیا اور ۵۵۰ قبل مسیح میں اپنی حکومت کو وسط ایشیا تک وسعت دی۔ اس نے پہلے سیستان پھر افغانستان و بلوچستان اور پھر ماوراء النہر کا علاقہ فتح کیا۔ دریائے سیر پر اس نے ایک بڑے شہر کی بنیاد رکھی جسے بعد میں آنے والے یونانیوں نے سائروپوس کا نام دیا۔ سائرس نے دریائے سیر کو پار کر کے وسیع اسٹیپی خطے پر بھی حملہ کرنے کی کوشش کی جہاں خانہ بدوش قبائل آباد تھے۔ اگرچہ سائرس کو دریائے سیر پار کرنے میں دشواری نہیں ہوئی لیکن جلدی ہی اسے متحد قبائل کا سامنا کرنا پڑا۔ جدید تحقیقات کے مطابق یہ ماساغتائی قبائل تھے جن کی حکومت منگولیا اور اس کے مغرب میں اسٹیپی علاقے میں پھیلی ہوئی تھی۔ ایک زبردست جنگ میں سائرس کو شکست ہوئی اور وہ مارا گیا۔ اس جنگ کے بعد ایرانی اخمیدی حکومت کا دائرہ دریائے سیر کے اس پار ماوراء النہر تک محدود ہو گیا۔ جنوب میں یہ حکومت سندھ ندی تک پھیلی ہوئی تھی۔ اخمیدی فرماں روا داریوش کے عہد حکومت (۴۸۶–۵۲۲ قبل مسیح) میں دریائے سیر کو پار کرنے کی مزید کوششیں ہوئیں لیکن زیادہ تر ناکام رہیں البتہ خوارزم جو پارتھیا کا علاقہ بھی کہا جاتا تھا ضرور اخمیدیوں کے زیر اثر رہا۔ اخمیدیوں کے عہد حکومت میں ایرانی تہذیب نے وسط ایشیا پر گہرا اثر ڈالا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اخمیدی وسط ایشیا کے پہلے حکمران ہیں جو مغرب کی طرف سے آئے۔ وسط ایشیا کی تاریخ میں اخمیدیوں سے قبل ایسا بہت کم ہوا کہ فاتحین مغرب سے آئے ورنہ زیادہ تر قبائلی ہجرت اور فتوحات مشرق کی جانب سے ہوتی رہیں جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں دیکھیں گے۔ اخمیدیوں کے زیر اثر عرصہ تک وسط ایشیا کی تہذیبی تاریخ ایران سے جڑی رہی۔ انھوں نے یہاں کئی اہم شہر تعمیر کرائے۔ ان کے زمانہ میں ماوراء النہر کا علاقہ سغدیانا کے نام سے اور اس کے اوپر (شمال) کا علاقہ بیکٹریا کے نام سے جانا جاتا تھا۔ یہ نام عام طور پر بعد کی صدیوں کے یونانی مؤرخین اور جغرافیہ دانوں نے دیئے۔ یہی یونانی اس دور کی تاریخ جاننے کا سب سے اہم ذریعہ ہیں۔ ان یونانی ماخذوں میں ہیروڈوٹس سب سے اہم ہے۔ زراعت و شہری زندگی کے ارتقاء اور معاشیات پر اخمیدی ایرانی تہذیب نے سب سے زیادہ اثر کیا۔ زراعت کے واسطے آب کاری کے لیے انھوں نے جو نظام تعمیر کیا اس سے ان کے تہذیبی ارتقاء کا پتہ چلتا ہے۔ انھوں نے کئی اہم نہریں کھدوائیں اس کے علاوہ آب کاری کا ایرانی طریقہ جسے قنات یا کرز کہا جاتا ہے اخمیدیوں نے وسط ایشیا میں متعارف کرایا۔

اخمیدیوں کے زمانہ میں منگولیا، قزاقستان اور وولگا کے علاقوں میں بدوی قبائل حکومت کرتے رہے ماساغتائی

قبائل کا ذکر ہو چکا ہے۔ یہ لوگ اسٹیپ کے علاقوں میں ساتویں صدی قبل مسیح یا اس سے بھی پہلے سے حکومت کر رہے تھے۔ ان سے قبل یہاں ساکا قبائل کی حکومت تھی جو شاکا، ساکائی اور دوسرے ناموں سے مشہور ہیں۔ ان قبائل کے بارے میں تحقیق ابھی جاری ہے کیونکہ ساکاؤں کا ذکر پنجاب سے لے کر چین، منگولیا، سائبیریا، روس سے مغرب میں مشرقی یورپ تک کے ماخذوں میں ملتا ہے۔ سمجھا جاتا ہے کہ ان قبائل نے بڑے پیمانے پر مشرق سے مغرب کی طرف کئی ہجرتیں کیں اور مختلف علاقوں میں آباد ہوئے اور جگہ کی مناسبت سے انھیں مختلف نام دیا جاتا رہا۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ ساکا دراصل وہی اسکائی تھی قبائل ہیں جن کا ذکر پرانے یونانی ماخذوں میں ملتا ہے ساکا (اسکائی تھین) اور ماساغتائی قبائل کے علاوہ ایک اور اہم قبیلہ یوہ جیہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔ یہ تمام لوگ بشمول اشمیدیوں کے ایرانی زبانیں بولتے تھے۔[۴۹] اور ان کا تجارتی رشتہ چین، ہندوستان اور یورپ نیز عراق اور شام جیسے ملکوں سے تھا۔

اشمیدیوں کا خاتمہ سکندر نے کیا جو ۳۳۰ قبل مسیح میں وسط ایشیا میں داخل ہوا اور صرف چند سالوں میں جنوبی وسط ایشیا (یعنی سیر دریا کے جنوبی کناروں تک) کے تمام علاقے فتح کرتا چلا گیا۔ صغدیانا و بیکڑیا (یعنی ماوراءالنہر) میں اس کا مقابلہ شمال میں اسٹیپ میں آباد قبائل سے ہوا۔ کیا سکندر سیر دریا کے شمال میں واقع وسیع اسٹیپی علاقے کو فتح کر پایا؟ اس کے بارے میں ثبوت نہیں ملتے۔ سکندر نے اور اس کے بعد اس کے جانشینوں نے وسط ایشیا میں کئی شہر تعمیر کرائے جنھیں رواج کے مطابق سکندر کے نام پر اسکندریہ ALEXANDRIA کہا جاتا تھا۔ ان میں چند اہم شہر یہ ہیں۔ ہرات کے پاس اربانا، سیستان میں پرفتاسیا، ارشوسیا، قفقاز پہاڑوں میں کاکیسس اور دریائے سیر پر اسچاتا۔ سکندر کی واپسی کے بعد وسط ایشیا میں سیاسی بحران کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے جانشینوں میں آپس میں مستقل جنگیں ہوتی رہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ یونانی حکمرانوں میں ایرانی تہذیب نے اثر و نفوذ قائم کیا اور انھوں نے تیزی سے ایرانی تمدن اختیار کر لیا۔ خود سکندر نے ایرانی طریقہ بود و باش اختیار کر لیا تھا۔ اس نے ایرانی شاہنشاہوں کی طرح کپڑے پہننا اور دربار لگانا شروع کر دیا تھا اس کے دربار میں بہت سے ایرانی آداب رواج اختیار کر چکے تھے۔[۵۰]

تیسری صدی قبل مسیح میں وسط ایشیا میں کئی چھوٹی بڑی یونانی حکومتیں قائم ہو چکی تھیں جن میں بیکڑیا سب سے طاقتور یونانی حکومت تھی اس کے سب سے ممتاز بادشاہ ڈیوڈوٹس اول و دوم تھے ۲۰۸ قبل مسیح میں ان پر ایک دوسرے یونانی فاتح انٹیوشس نے حملہ کیا اور اس حکومت کو تباہ کر دیا۔ اسی دوران حکومت دو یونانی جرنلوں کے ہاتھ پہنچ گئی۔ جنھوں نے سلطنت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ماوراءالنہر کا علاقہ یوکریٹیڈس EUCRATIDES اور اس کے جنوب کا علاقہ یوتھاڈیمس کے قبضہ میں رہا۔ موخر الذکر خاندان کا مشہور بادشاہ ڈمیٹرس DEMETRIUS تھا جس نے موریہ حکومت کے مشہور بادشاہ اشوک کی موت کے بعد اس کے کمزور جانشینوں سے گندھارا کا علاقہ چھین لیا۔ دوسری صدی قبل مسیح تک یونانی حکومتیں بہت حد تک زوال پذیر ہو چکی تھیں۔

تیسری صدی قبل مسیح میں شمالی چین اور منگولیا میں ایک طاقتور قوم ابھری جسے ہُن کہا جاتا ہے (چینی اسے سنگ نو کہتے تھے) جدید محققین میں سے بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ترک نسلی طور پر کسی نہ کسی طرح سے اس قوم سے منسلک رہے ہوں گے۔ تیسری صدی قبل مسیح میں انھوں نے منگولیا میں ایک طاقتور حکومت کی بنیاد ڈالی۔ جنوب میں چین اور مغرب میں وسط ایشیائی حکومتوں کو ان سے زبردست خطرہ لاحق ہوا۔ چین کی مشہور دیوار انھیں قبائلی حملوں سے بچنے کے لیے تعمیر کی

گئی تھی۔ ہُن قبائل تومن اور اس کے بیٹے ماؤتن (ماؤدن) کے زمانہ میں یعنی تیسری صدی قبل مسیح کے وسط اور دوسری صدی قبل مسیح کے اوائل میں اپنی طاقت کی انتہا تک پہنچے۔ ان فاتحین کے عہد میں اسٹیپ کے علاقے (یعنی قزاقستان اور اس کے مغربی اسٹیپ علاقے) میں آباد سین پی، ختان اور تنگان قبیلوں پر فتح حاصل کی گئی۔ اس طرح انھوں نے مشرقی ترکستان میں آباد یوہ جیہ (یوجی / یوچی) اور ووسن قبائل کو شکست دی۔ یہ دونوں قبائل وہاں سے نکل کر تین شن اور پامیری پہاڑی سلسلے پار کرتے ہوئے جتی شو میں آباد ہو گئے جہاں اس وقت ساکا قبیلے آباد تھے۔ محققین کا خیال ہے یہاں یوہ جیہ (یوجی) اور ووسن قبیلوں میں جنگیں ہوئیں جس کے بعد یوہ جیہ جتی شو کے جنوب میں اسی کل جھیل کے جنوب میں آباد ہو گئے۔ بعد میں یہاں سے ہی وہ آگے بڑھے اور ساوری (فرغانہ) میں داخل ہوئے کچھ عرصہ بعد انھوں نے آس پاس کے علاقوں کو فتح کر کے ایک آزاد حکومت کی بنیاد رکھی جس کا مرکز تخارستان تھا۔ یوجیہ دراصل وہی قوم ہے جو تخاری کے نام سے بھی معروف ہے۔ اسی طرح ایک اور خانہ بدوش قبیلے آسیانا نے ٹھیک اسی وقت ماوراءالنہر (بیکٹریا اور صغدیانا) پر قبضہ کر لیا۔[۱۶] نتیجتاً دوسری قبل مسیح کے وسط تک یونانی حکومتوں کی جگہ ان خانہ بدوش قبیلوں نے لے لی۔

ٹھیک اسی زمانہ میں جنوبی وسط ایشیا میں ساکا (شاکا) حکمرانوں کو عروج حاصل ہوا۔ حالانکہ ان قبیلوں کو شمال میں جتی شو اور اسٹیپ علاقوں میں شکست کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ یوجی اور ووسن قبیلوں نے انھیں وہاں سے نکال باہر کیا تھا۔ ساکا حکمرانوں کا مرکز سیستان تھا۔ لفظ سیستان جو سجستان اور سکستان کا بگڑا ہوا روپ ہے بذات خود ساکا سلطنت سے منسلک تھا۔ انھوں نے اپنی سلطنت کا دائرہ جنوب مشرق میں پھیلایا اور ہندوستان کے ایک بڑے علاقہ پر قبضہ کر لیا۔ ساکاؤں کے بعد کشان حکمرانوں کو عروج حاصل ہوا جنھوں نے پہلی صدی عیسوی میں ماوراءالنہر کی حکومت حاصل کر لی تھی۔ سن ۵۰ عیسوی تک کشان حکمرانوں کا دائرہ حکومت ہندوستان کے میدانوں تک پھیل چکا تھا۔ کشان بادشاہوں کا دور وسط ایشیا میں خوشحالی کا دور کہا جا سکتا ہے اس دور میں بدھ مذہب نے نہ صرف وسط ایشیا میں مضبوطی سے قدم جما لیا بلکہ چین اور مغربی ترکستان تک کا اثر بڑھنے لگا۔

تیسری صدی میں ایران میں ساسانی حکومت قائم ہوئی جس نے اخمیدیوں کی طرح وسط ایشیا کی طرف ۲۲۵ کے آس پاس پیش قدمی شروع کی مشہور مورخ ابن جریر طبری کے مطابق اردشیر (۲۴۰-۲۲۴) نے سیستان، نیشاپور، مرو، بلخ اور خوارزم پر صرف چند سالوں میں قبضہ کر لیا۔ ۲۲۷ میں کشان بادشاہ نے اردشیر کی حکومت تسلیم کرتے ہوئے اس سے دوستی کا معاہدہ کر لیا۔ اس واقعہ کے بعد تقریباً سو سال تک جنوبی وسط ایشیا میں کشان اور ساسانی حکومتوں کے مشترکہ گورنر حکومت کرتے رہے۔ ۳۵۰ عیسوی کے آس پاس ایک بار پھر مشرق سے خانہ بدوش قبائل نے سیر دریا پار کر کے ماوراءالنہر (صغدیانا) پر حملہ شروع کیا۔ یہ قبائل ہن قبیلے کی شاخ تھے جنھیں ان کے رشتہ دار سین پی قبیلہ نے دربدر کر دیا تھا۔ منگولیا اور منچوریا سے انھوں نے بڑے پیمانے پر ہجرت اختیار کی انھیں تاریخ میں شوانی قوم کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ یہ ساسانی شاہنشاہ شاپور دوم کا زمانہ تھا۔ شوانی ہنوں سے شاپور دوم کی کئی جنگیں ہوئیں۔ بالآخر ان میں معاہدہ ہو گیا لیکن چند سالوں بعد شوانی ہنوں نے اپنی آزاد ریاست قائم کر لی۔

جلد ہی شوانی ہنوں کی جگہ کدارا خاندان کے حکمرانوں نے لے لی۔ یہ خاندان بھی ہن قبیلے سے تعلق رکھتا تھا حالانکہ یونانی اور چینی مورخین میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا کدار خاندان کا بانی کدار شوانی ہن تھا یا کوئی نیا ہن قبیلہ ہجرت

کر کے یہاں آیا تھا۔ یونانی اسے شوانیوں کی ایک شاخ مانتے ہیں اور انھیں شوانی حکومت سے الگ نہیں مانتے۔ جبکہ چینی مورخین انھیں الگ قوم مانتے ہیں۔ ٹھیک یہی اختلاف ہفتلیوں (HEPHTHALITES.) کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ جن کی حکومت کداریوں کے بعد قائم ہوئی۔ بہرحال اس بات پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کدار اور ہفتلی دونوں ہن نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ ہفتلی حکومت وسط ایشیا میں ہنوں کی سب سے مضبوط حکومت تھی۔ پانچویں صدی عیسوی کے وسط میں ان کی طاقت اتنی بڑھ چکی تھی کہ جب ساسانی خاندان میں تخت کے لیے فیروز اور ہرمز سوم میں جنگ ہوئی، ۴۵۹ء میں فیروز نے ان سے مدد مانگی اور ان کی مدد سے ایران کے تخت پر بیٹھا۔ حالانکہ طبری کے مطابق صرف چند ہی سال بعد فیروز اور ہفتلی فرماں روا انشونوا میں جنگ ہوئی جس میں اوّل الذکر کو شکست ہوئی اور اسے گرفتار کر لیا گیا بعد میں فیروز نے اپنے بیٹے قوباد کو دشمن کے پاس یرغمال رکھ کر اپنی آزادی حاصل کی۔ قوباد کئی سالوں تک ہفتلیوں کا یرغمال رہا اور بعد میں ۴۸۸ء میں انھیں کی مدد سے تخت نشین ہوا۔ چھٹی صدی میں ہفتلیوں کا زوال شروع ہوا ساسانی بادشاہ خسرو انوشیروان (۵۷۹ — ۵۳۱ء) نے ۵۵۷ء میں شمالی اسٹیپی علاقہ کی ابھرتی ہوئی ترک حکومت سے سمجھوتہ کر کے انھیں فیصلہ کن شکست دی۔ ہنوں کی دوسری شاخیں گندھار، افغانستان اور ہندوستان کے ملکوں میں حکومت کرتی رہیں۔

جس زمانہ میں ہنوں کی مختلف شاخیں وسطی اور جنوبی وسط ایشیا میں حکومت کر رہی تھیں منگولیا، جنی شو اور قزاقستان کے اسٹیپی علاقہ میں ہنوں کی ایک اور شاخ شین پی عروج پر تھی انھوں نے ہی ہنوں کو منگولیا سے باہر ڈھکیلا تھا۔ لیکن یہ لوگ بھی زیادہ دن تک حکومت نہ کر پائے۔ پانچویں صدی میں اس علاقہ میں جوان جوان نام کی ایک اور طاقت ور قوم ابھری جس نے شین پی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ انھوں نے تقریباً ایک صدی تک مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے اسٹیپی علاقہ پر حکومت کی انھیں آور بھی کہا جاتا ہے۔ اس حکومت کا خاتمہ ترکوں نے ۵۵۸ء میں کیا یہی ترک وہ قوم تھی جس نے آئندہ صدیوں میں وسط ایشیا میں پھیل کر اسلامی ترکی تہذیب کی بنیاد ڈالی۔

اوپر کے صفحات میں وسط ایشیا کے عہد قدیم کی جو مختصر تاریخ بیان کی گئی ہے اس میں محققین کے درمیان جا بجا اختلاف پایا جاتا ہے۔ تقریباً ہر واقعہ کے متعلق متضاد آراء پائی جاتی ہیں۔ ہم نے یہ بیان کچھ ایسے مستند ثانوی ماخذ سے لیا ہے جو خود چینی، یونانی اور ایرانی ماخذوں کی بنیاد پر لکھے گئے ہیں۔ اگرچہ مسلمانوں کی لکھی ہوئی تاریخوں میں ان کا ذکر ملتا ہے لیکن نئی تحقیقات اس دَور کی تاریخ پر زیادہ واضح روشنی ڈالتی ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی دَور کی تاریخ کے لیے مسلمانوں کے ذریعہ لکھی ہوئی تاریخیں زیادہ مستند سمجھی جانی چاہئیں۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ آج ہمارے پاس ایسی چند کتابیں موجود ہیں جو انھیں زمانوں میں لکھی گئیں۔ اب ہم ظہور اسلام (۶۱۰ء) کے وقت وسط ایشیا کی تاریخ کا مختصر جائزہ لیں گے اور دیکھیں گے کہ ظہور اسلام اور وسط ایشیا میں مسلمانوں کی آمد کے وقت وہاں کے سیاسی، معاشی، مذہبی اور معاشرتی حالات کیا تھے۔

ظہور اسلام (۶۱۰ء) کے وقت وسط ایشیا کے سیاسی نقشہ پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس وسیع خطے کے اکثر علاقوں پر ترکوں کی حکومت تھی۔ ترک حکومت کی تاریخ ۵۴۱ء سے شروع ہوتی ہے۔ ترک سلطنت کا بانی تومن یا یومن تھا یہ ترک قبیلوں کا سردار تھا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ترک قبیلوں کی حکومت کے ظہور کے وقت شمالی وسط ایشیا میں یعنی منگولیا، جنی شو اور قزاقستان کے وسیع اسٹیپی علاقہ میں جوان جوان قبیلہ کی حکومت قائم تھی۔ جبکہ جنوبی وسط ایشیا

یعنی ماوراءالنہر، تخارستان، بیکٹریا اور افغانستان میں ہنفتلیوں یا ہیتلیوں کی سلطنت قائم تھی اس کے مغرب میں خوارزم، خراسان اور ایران میں ساسانی حکومت قائم تھی۔ ترکوں کا اصل وطن التائی پہاڑی سلسلوں کے درمیان تھا لیکن اس بات پر بھی محققین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ۵۵۲ء تک تومن (بومن) نے جوان جوان قبیلہ کی حکومت کا خاتمہ کردیا۔ اگلے سال یعنی ۵۵۳ء تک ترکوں کی حکومت تقریباً پورے شمالی وسط ایشیا میں پھیل چکی تھی اس سال یعنی ۵۵۳ء میں تومن کا انتقال ہوگیا۔ ترک اپنے بادشاہوں کو خان کہتے تھے۔ خان، خاقان، قان یا خاغان یہ الفاظ در اصل ایک ہی ہیں جو ترکوں کے سردار اعلیٰ کے لیے بولے جاتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا استعمال سب سے پہلے جوان جوان قبیلے نے اپنے بادشاہ کے لیے کیا ترکوں نے ان سے یہ لقب اختیار کرلیا۔ خان کو ایل خان بھی کہا جاتا ہے ایل کا مطلب قبیلہ سے ہے۔ تومن کے انتقال کے بعد مویو خان بنا اس کے زمانہ میں شمال اور مغرب کی طرف مزید فتوحات عمل میں آئیں۔ مویو کے بعد ۵۶۹ء تو پو یا تو با خان کے تخت پر بیٹھا اسی کے زمانہ میں تومن کے بھائی استیمی نے ایران کے ساسانی بادشاہ خسرو انوشیروان سے معاہدہ کیا اور دونوں نے مل کر سغدیانا (ماوراءالنہر) اور بیکٹریا کے علاقے سے ہنفتلیوں کا صفایا کردیا۔ اس معاہدے کے مطابق دریائے آمو دونوں سلطنتوں کی سرحد تسلیم کرلی گئی۔ استیمی خان کا انتقال ۵۷۶ء میں ہوا۔ اس بادشاہ کو سنجبو یا سر لیبول بھی کہا جاتا ہے۔ ان فتوحات کے بعد ترکوں کی سلطنت منچوریا اور منگولیا سے لے کر بحر اسود کے ساحلوں تک پھیل گئی۔ ماوراءالنہر اور خوارزم کا علاقہ بھی ان کے قبضہ میں گیا۔ آق داغ اس وسیع سلطنت کا دارالحکومت تھا لیکن ۵۸۱ء میں اس سلطنت کے دو ٹکڑے ہوگئے جسے جدید تواریخ میں مغربی ترک اور مشرقی ترک کے نام سے پہچانا جاتا ہے لیکن یہ نام حقیقت سے قریب نہیں ہے۔

مغربی ترک سلطنت کا مرکز جتی شو (سمر چی) تھا جہاں سے وہ شہزادوں اور قبیلے کے سرداروں کے ذریعہ ماوراءالنہر، خوارزم اور دوسرے صوبوں پر حکومت کرتے تھے۔ ترک عام طور پر پہاڑوں اور اسٹیپی علاقوں میں رہنا پسند کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے ماوراءالنہر اور دوسری وادیوں اور نخلستانوں میں قابل ذکر شہر آباد نہیں کیے۔ ساتویں صدی کی ابتدا میں معروف چینی سیاح ہیوان سانگ ترک خاقان سے اپنی ملاقات کا حال لکھتا ہے جس سے ترکوں کی معاشرت اور اخلاق کا پتہ چلتا ہے۔ ظہور اسلام کے وقت مغربی ترک سلطنت اپنے عروج پر پہنچی بلکہ خلافت راشدہ کے زمانہ تک ترک حکومت اتحاد و طاقت کے ساتھ قائم رہی تاہم ساتویں صدی کے وسط میں ان میں آپسی اختلافات شروع ہوگئے۔ چونکہ ان کے یہاں خان منتخب کرنے اور صوبوں میں حکمراں مقرر کرنے کا کوئی متفق طریقہ رائج نہیں تھا اس لیے صوبوں اور دور دراز کے علاقوں کے حکمرانوں نے خود مختار حکومتیں قائم کرلیں۔ یہ وہی زمانہ ہے جب ایران میں اسلامی فتوحات مکمل ہوچکی تھیں اور خراسان پر اسلامی فتوحات کا سلسلہ جاری تھا۔ ٹھیک اسی زمانہ میں مغربی ترک سلطنت کے علاوہ دو اور ترک سلطنتیں قائم ہوئیں۔ منچوریا اور منگولیا میں مشرقی ترک اور وولگا کی وادیوں اور قفقاز کے علاقوں میں کازار ترک حکومت کر رہے تھے۔ مشرقی ترکوں کا زوال ۶۳۰ عیسوی میں ہوا جب انھیں چینی تانگ حکومت کا باج گذار ہونا پڑا۔ جبکہ کازار ترکوں کی حکومت اتنی طاقتور نہیں تھی جتنی مغربی ترکوں کی۔ ان ترک حکومتوں کے علاوہ خراسان میں ہم جانتے ہیں کہ ظہور اسلام کے وقت ساسانیوں کی حکومت تھی۔ مشرقی ترکستان میں تانگ خاندان کی طاقتور اور مضبوط حکومت قائم ہوچکی تھی۔ یہ علاقہ انھوں نے ترکوں سے چھینا تھا۔ مسلمان فاتحین کو وسط ایشیا میں ان حکومتوں میں سے ساسانی اور مغربی ترک حکومتوں سے زیادہ واسطہ پڑا۔ انھیں سب سے

کا مقابلہ مغربی ترکوں سے کرنا پڑا جبکہ ایران کی فتح کے بعد خراسان سے ساسانی حکومت کو اکھاڑ پھینکنا نسبتاً آسان تھا۔ چینی تانگ سلطنت سے مسلمانوں کو ابتدائی زمانہ میں جنگ کا موقع نہ مل سکا کیونکہ اولاً کاشغر تک پہنچنے کے بعد اسلامی فتوحات کا سلسلہ اک دم رک گیا۔ دوم مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ وہاں تک پہنچتے پہنچتے تانگ حکومت زوبہ زوال ہوچکی تھی۔ تمام اختلافات اور آپسی پھوٹ کے باوجود مغربی ترک سلطنت ایک مضبوط حکومت تھی۔ اگرچہ ۶۵۷ء میں انھیں اپنے اختلافات کی بنا پر چینی تانگ سلطنت کا باجگذار بننا پڑا لیکن ۷۰۴ء میں اپنے نئے خاقان آشی نا ہوائی تاؤ کے عہد حکومت میں وہ ایک بار پھر متحد ہوئے۔ مسلمان فاتحین کو اکثر اسی بادشاہ کی فوجوں سے جنگیں کرنی پڑیں۔ اس کے علاوہ ایک اور ترک قبیلے نے اس دوران عروج حاصل کیا وہ ترگیش قبیلہ تھا۔ اس کا سب سے طاقتور حکمران سولو تھا۔ اس نے مغربی ترک سلطنت کے حکمران آشی نا ہوائی تاؤ کی بیٹی سے شادی کرلی اور اس طرح مغربی ترک سلطنت کے ساتھ مل کر اس نے مسلمان فاتحین کے ساتھ سخت مقابلہ کیا۔ ترگیش حکومت کا مرکز شمالی جتی شو اور بلخاش جھیل کے شمال کا علاقہ تھا۔ اس ترگیش سلطنت کے حکمراں سولو سے مسلمانوں کی طراز (طرز اطلس) کے مقام پر مشہور جنگ ہوئی تھی۔

اسی دوران ۹۸۲ء میں مشرقی علاقے میں ترکوں کی ایک اور حکومت قائم ہوئی۔ اسے دوسری مشرقی ترک ریاست کہتے ہیں۔ اس کا بانی الزرش تھا۔ اس کی حکومت میں پہلی مشرقی ترک ریاست کے علاقوں کے علاوہ مشرقی ترکستان کا علاقہ بھی شامل تھا۔ الزرش کے علاوہ اس ریاست کے دوسرے مضبوط حکمران قاپخان خان (۶۹۱–۷۱۶) اور بلخاخان (۷۱۶–۷۳۴) تھے۔ بلخاخاں بذاتِ خود ایک پڑھا لکھا حکمراں تھا۔ اس نے اپنے خاندان کی تاریخ خود لکھی ہے۔ ایک اہم واقعہ جو اس کے زمانہ میں ہوا وہ یہ تھا کہ اس نے نہ صرف مغربی ترک حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے علاقوں کو اپنی حکومت میں شامل کرلیا بلکہ ان کے بڑے قبیلوں کو بھی اپنا ماتحت بنالیا اور ایک وسیع ترک ریاست کا حصہ بنالیا۔ اس حکومت کا خاتمہ ایوغر ترکوں کے ہاتھوں ہوا جنھوں نے ۷۴۴ء میں تقریباً انھیں علاقوں میں اپنی حکومت قائم کی۔

حواشی

۱۔ مثال کے طور پر دیکھئے لارنس کراڈر، پیوپلس آف سنٹرل ایشیا، ہیگ ۱۹۶۳ء اور دوسرے کئی روسی مؤرخوں کے حوالے جو اسی کتاب میں مذکور ہیں۔ مشہور روسی مؤرخ وی۔وی۔ بارٹ ہولڈ جس نے وسط ایشیا کی اسلامی تاریخ پر کئی بہترین کتابیں تصنیف کی ہیں اس کی کتابوں میں یہی تقسیم ملتی ہے۔ اس کی چند کتابوں کا ترجمہ انگریزی اور فارسی زبانوں میں ہوچکا ہے۔ (مثال کے لیے دیکھئے) فور اسٹڈیز آن دی ہسٹری آف سنٹرل ایشیا، انگریزی ترجمہ، وی۔ ٹی۔ منراسکی، لیڈن ۱۹۵۶ء
فارسی میں ترکستان نامہ، ترجمہ کریم کشاورز۔ تہران جو اس کی مشہور کتاب ترکستان کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔

۲۔ کچھ جدید تصنیفات جن میں یہ تقسیم واضح طور پر نظر آتی ہے وہ یہ ہیں: گیون ہمبلی، سنٹرل ایشیا، نیویارک ۱۹۶۹ اور ڈینس سائنور، کیمبرج ہسٹری آف انر ایشیا، کیمبرج ۱۹۸۷ء
یہاں تک کہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے جدید ترین ایڈیشن میں بھی یہی تقسیم نظر آتی ہے۔ دیکھئے ص ۴۲۴–۴۱۵

۳۔ لیکن یہ تقسیم ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تمام ادوار ایک ہی سیاسی اور نظریاتی تسلسل کا حصہ ہیں۔

۴۔ ان قبائل کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے دیکھئے ڈینس سائنور کیمبرج ہسٹری آف انر ایشیا۔

۵۔ ہیملی، سنٹرل ایشیا، ص ۲۶

۶۔ ان قبائل کی سیاسی تاریخ اب بھی واضح نہیں ہے۔ اسی طرح یوجیہ قبائل کے بارے میں بھی مورخین میں بڑے اختلاف پائے جاتے ہیں۔ ان کا ایک سرسری جائزہ کیمبرج ہسٹری آف انر ایشیا میں مذکور ہے۔ نیز دیکھئے شیرین اکیز، اسلامک پیوپلس آف سوویت یونین، لندن، ۱۹۸۳ء

۷۔ چند ایسی اسلامی تصانیف جس میں وسط ایشیا کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں مواد ملتا ہے وہ ہیں: طبری، تاریخ الطبری، جلد ۶-۵، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔ ابن اثیر کامل فی التاریخ، جلد ۵-۴، بیروت، ۱۹۶۵ء۔ مسعودی مروج الذہب جلد ۴، مصر، ب ت۔

۸۔ سمرچی روسی زبان کا لفظ ہے جبکہ جتی شو ترکی زبان کا لفظ ہے۔ اِسی کُل جھیل کے جنوب میں دریائے ایلی اور دریائے چو کے آس پاس کے علاقے کو جتی شو کہتے ہیں۔ اس میں سات ندیاں بہتی ہیں جس کی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا۔

محمد صلاح الدین عمری*

عربی زبان میں مواعظ کا ارتقا: ایک جائزہ

اللہ نے قرآن کو اول تا آخر موعظ قرار دیا ہے، جو لوگوں کو غلط کاریوں سے روکتا ہے، سود مند نصائح سے مستفید کرتا ہے، اعمال حسنہ کی تعلیم دیتا ہے، انذار و تبشیر کے ذریعہ اللہ کی رضا اور غضب کی راہوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور دلوں کے اندر کے جملہ امراض کے لیے نسخۂ کیمیا فراہم کرتا ہے، قرآن کے نزدیک "موعظ" کا اطلاق وعظ، تذکیر، ارشاد، انذار، تبشیر، وعید، قصص انبیاء، درس عبرت گذشتہ اقوام کے عبرتناک واقعات اور احکام نیز تزکیۂ نفس کے عمل میں مفید تمام اسالیب و طرق پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے قرآن میں لفظ "موعظ" کا استعمال ان تمام حالات و کوائف، اسالیب اور مفاہیم میں کیا گیا ہے جو خود قرآن کے موضوعات ہیں، اور ان سب کا مفہوم مشترک "تزکیۂ نفس" ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و متبعین رسولؐ کو قرآنی مواعظ پر عمل کرنے، ان کی اشاعت کرنے، درسِ عبرت حاصل کرنے، تبلیغ و دعوت کے میدان میں حکمت و دانائی کو ملحوظ رکھنے اور مہذب و شائستہ اسلوب میں دعوتِ حق دینے کی ہدایت کی گئی ہے[1]

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و عمل کے ذریعہ "موعظ" کا وہی اسلوب و انداز اپنایا اور اپنانے کا حکم دیا جس کی دعوت قرآن نے دی تھی۔ یعنی سنتِ رسولؐ سے "موعظ" کے قرآنی تصور کی مزید وضاحت و صراحت ہوتی ہے، چنانچہ آپؐ کا وعظ و نصیحت کے لیے اس خیال سے کچھ دنوں کا تعین کرنا کہ لوگ اکتا نہ جائیں[2]، آپؐ کا خطبات جمعہ کو طول نہ دینا[3]، مسئلہ کی نوعیت کے مطابق دورانِ وعظ غضب و غصہ کا بھی اظہار کرنا[4]، جامع انداز میں فصیح و بلیغ اسلوب میں وعظ کہنا اور لاف زنی، ہرزہ سرائی اور چبا چبا کر گفتگو کرنے پر تنبیہ[5] وغیرہ ایسے نکات ہیں جن کے خطوط پر "موعظ" کے اسلوب کی تشکیل ہوئی اور قرآن و سنت کی ہدایات کے مطابق یہی اسلوب عہد خلفائے راشدین میں رائج رہا۔ اس میں انذار و تبشیر، دعوت و تذکیر، قصص انبیاء، قصص اقوام بغرض عبرت، اور علمی و تحقیقی باتیں سبھی کچھ شامل ہوتا۔ لیکن یہ سب سلیس الفاظ، بے ساختہ عبارتوں، دلوں سے نکل کر دلوں کو چھو لینے والے مؤثر اندازِ بیان میں ہوتا۔ رنگ آمیزی، یاوہ گوئی، غیر صحیح روایات کا استعمال، غیر علمی باتوں کے بیان، تقعر گوئی،

---

* لکچرر شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(یہ مقالہ رابطۂ ادب اسلامی کے زیر اہتمام ادب مواعظ پر نومبر ۱۹۹۶ء میں منعقد ہونے والے حیدرآباد سمینار میں پیش کرنے کے لیے تیار کیا گیا تھا)

پُرتکلف سجع ومقفیٰ اسلوب کی پابندی، من گھڑت اور موضوع روایتوں سے وعظ کو پُراثر بنانے اور الفاظ وعبارات کی تزئین وآرائش وغیرہ جیسی کوششوں کی ہمت افزائی نہ عہدِ رسول ؐ میں کی گئی اور نہ عہدِ صحابہ وتابعین میں۔ محدثین کرام نے تو جو سخت تحقیقی وتنقیدی موقف اپنایا تھا اس کے سامنے ایسی ساری کوششیں سوقیانہ پن کے مترادف تھیں، چنانچہ ان کے یہاں اس بات کا سختی سے التزام کیا گیا کہ ایسے واعظ راوی سے کسی حدیث کو قبول نہ کیا جائے جو اپنے وعظ میں قرآن وسنت کی تعلیمات سے تجاوز کرتا ہو۔ ابو طالب مکی (م ـــ ۳۸۶ھ) اور ابن الجوزی (م ـــ ۵۹۷ھ) نے اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اس مسئلہ پر صحابہ کرام وتابعین عظام کے طرزِ عمل پر روشنی ڈالی ہے[۵۸]۔

قرآن وسنت کی ہدایات، رسول کریم ؐ کے طرزِ عمل اور پھر صحابہ کرام وتابعین عظام کی جانب سے ان قرآنی ہدایات اور نبی ؐ کے اقوال واعمال کی عملی تشریحات وتوضیحات اور اس کی مختلف شکلوں کی وضاحتوں وصراحتوں نیز خود علمائے حق کے عزیمانہ عمل سے "موعظہ" کا ایک واضح، منفرد اور ترقی یافتہ طرز اجاگر ہوا جس میں ضرورت وحالات کے مطابق رفتارِ زمانہ کے ساتھ دیگر علوم اسلامیہ کے ارتقاء کے پہلو بہ پہلو ارتقاء ہوتا رہا۔ اسلامی علوم کا دائرہ وسیع ہوا تو ان کی حد بندیوں میں اس کو بھی ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہوئی اور پھر اس کی اہمیت وضرورت کے پیشِ نظر علماء نے اپنی تحریری کاوشوں کے ذریعہ اس کی واضح روپ ریکھا متعین کی۔ کوئی بھی علم جب مستقل شکل اختیار کرتا ہے تو اس کی تعریف، دائرۂ عمل اور مقاصد کی وضاحت وصراحت یا تعیین بھی ضروری ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن الجوزی (م ـ ۵۹۷ھ) نے مواعظ کے اصول ومبادی پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اس کے اہم وغیر اہم پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے۔ ان اصول ومبادی کی رو سے واعظ کے لیے احکامِ اسلام کا پابند، عادل، نیک اطوار، خوش خلق، باکردار، باعمل، قرآن فہم، حدیث کا درک رکھنے والا، اسلاف کی تاریخ سے واقف، زبان وبیان کی خوبیوں پر قادر اور مخاطب کی ذہنی سطح کو ملحوظ رکھ کر وعظ کہنے کی صلاحیت ہونا ضروری ہے[۵۹]۔

ہمارے اس مقالہ کا موضوع "عربی زبان میں مواعظ کے موضوع پر تصنیفی وتالیفی عمل کے ارتقاء کا جائزہ" ہے۔

عمومی طور پر خیال یہ ہے کہ ابتداءً وعظ کا جو تصور ابھرا اس میں چونکہ کہنے اور سننے کی بات نمایاں تھی اور اسی بنیاد پر ابتدائی دور میں یہ قول تک محدود رہا ـــ حالانکہ قرآن وحدیث دونوں سے اس کے مفہوم میں قول، عمل اور کتابت کے پہلو شامل ہیں[۶۰]۔ لہٰذا اس موضوع پر تصنیف وتالیف کا عمل خاصی تاخیر سے شروع ہوا۔ اس تاخیر کی ایک وجہ یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ابتداء میں علوم اسلامیہ کے ارتقائی مراحل میں علوم کی تقسیم وتحدید عمل میں نہیں آئی تھی۔ علوم میں جیسے جیسے وسعت پیدا ہوتی گئی، افکار ونظریات کا ارتقاء ہوتا گیا اور علوم اسلامیہ کے ذخیرہ میں اضافہ ہوتا گیا، علوم کی تقسیم وتخصیص عمل میں آتی رہی۔ ہمارا یہ موضوع بھی ایک مستقل موضوع کی حیثیت سے اولین دور کے بعد ابھا گر ہوا اور جس وقت سے اس نے ایک علیحدہ ومستقل موضوع کی حیثیت اختیار کی اس وقت سے اس میں تصنیفی وتالیفی عمل کا آغاز ہو گیا۔

چنانچہ تیسری صدی ہجری کی کتب مواعظ میں "القصد الی اللہ" خاصی اہمیت کی حامل ہے، جس کے مصنف حضرت سفیان ثوری (م ـــ ۱۶۱ھ) محدث اور السری السقطی (م ـــ ۲۵۳ھ) کے شاگرد مشہور صوفی ابو القاسم جنید بن محمد بغدادی (م ـــ ۲۹۷ھ) ہیں۔ بغدادی کی "معانی الہمۃ" بھی اہم کتاب ہے[۶۱]۔

اس صدی کی دوسری مشہور ادبی شخصیت ابوبکر عبداللہ بن محمد المعروف بہ ابن ابی الدنیا (م ۔ ۲۸۱ھ) کی تصنیف "امر بالمعروف والنہی عن المنکر" بھی اہم ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ (نوشتہ ۶۵۲ھ) رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہے۔ رضا اور خدا بخش میں ابن ابی الدنیا کے اور بھی کتب کے قلمی نسخے موجود ہیں جن میں "المنتقیٰ من کتاب (التقوی والجہاد والرہبان وحسن الظن باللہ)"، "کتاب محاسبۃ النفس"، "کتاب الرضا بالقضا" قابلِ ذکر ہیں۔[11]

اس صدی کی ایک اور اہم کتاب ابوعبداللہ الحارث بن اسد المحاسبی البصری (م ۔ ۲۴۳ھ) کی "رسالۃ المسترشدین" ہے جو عبدالفتاح ابوغدۃ کی تحقیق و تخریج کے بعد (ص ۲۱۹) بیروت سے ۱۹۶۴ء اور ۱۹۷۱ء میں شائع ہوئی۔

شہاب الدین احمد بن محمد بن ابی الربیع (م ۔ ۲۷۲ھ) کی "سلوک المالک فی تدبیر الممالک" جو مؤلف مذکور نے معتصم باللہ العباسی کے لیے تصنیف کی تھی، آصفیہ میں مطبوع ۱۲۸۶ھ موجود ہے۔[12]

چوتھی صدی ہجری میں اس موضوع پر تصنیف کی جانے والی کتب میں ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی الحنفی (م ۔ ۳۷۵ھ) کی "بستان العارفین" اہم ترین کتب میں شمار ہوتی ہے، جو (۱۵۸) ابواب اور (۱۰۸) صفحات (مطبعۃ مصطفیٰ البابی حلبی) پر مشتمل اور متعدد پہلوؤں سے بحث کرتی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری کے حبیب گنج کلکشن میں محفوظ ہے۔ یہ کتاب کلکتہ سے ۱۸۶۸ء، بولاق سے ۱۲۸۹ء اور بمبئی سے ۱۳۰۴ء میں شائع ہوئی۔[13] مصنف مذکور کی دوسری تصنیف اسی موضوع پر "تنبیہ الغافلین" (۹۵) ابواب اور (۲۳۹) صفحات پر مشتمل ہے۔ افادیت کے پیش نظر اس کے فارسی اور ترکی زبانوں میں ترجمے بھی ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب بھی کلکتہ سے ۱۸۶۸ء اور بمبئی سے ۱۳۰۴ھ نیز اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی۔[14]

اس صدی کی دیگر اہم کتب میں ابوحاتم البستی (م ۔ ۳۵۴ھ) کا حکم و مواعظ، پند و نصائح اور دانائی سے پُر اشعار کا مجموعہ (ص ۲۶۷) "روضۃ العقلاء و نزہۃ الفضلاء"[15] اور ابوالفرج معافی بن زکریا بن یحییٰ النہروانی (م ۔ ۳۹۰ھ) کی احادیث پر مبنی وعظ و تذکیر کی مجالس پر مشتمل "الجلیس الصالح الکافی والانیس الناصح الشافی" (اوراق ۹۴) کا نام آتا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ (نوشتہ) ۹۶۲ھ حبیب گنج کلکشن میں موجود ہے۔

عباسی دور کے مشہور ادیب ابن عبد ربہ (م ۔ ۳۲۸ھ) نے بھی اپنی معروف تصنیف "العقد الفرید" جس کا شمار ادب کی اساسی کتب میں ہوتا ہے، کے (جو تین حصوں میں منقسم ہے) پہلے حصہ میں مواعظ پر گفتگو کی ہے۔

ابویحییٰ عبدالرحیم بن محمد بن اسماعیل بن نباتہ (م ۔ ۳۷۴ھ) کی "خطب ابن نباتہ" (سنِ تالیف ۳۵۱ھ) مطبوع ۱۳۱۱ھ آصفیہ میں موجود ہے۔[16]

پانچویں صدی کے کتب مواعظ میں ابوالعلاء احمد بن عبداللہ المعرّی (م ۔ ۴۴۹ھ) کی (۱۲۰) کراسات پر مشتمل "کتاب الفصول"[17] اور "المواعظ السنیۃ"[18]

ابوعبداللہ القضاعی (م ۔ ۴۵۴ھ) کی "دقائق الاخبار و حقائق الاعتبار"[19]

ابومنصور عبدالملک بن محمد اسماعیل الثعالبی النیسابوری (م ۔ ۴۲۹ھ) کی "المبہج" (اوراق ۴۲) جس کا ایک قلمی نسخہ حبیب گنج کلکشن میں، ابوالمحاسن محمد بن سعد النخجوانی معروف بہ ابن الساوجی کا نوشتہ ۷۱۲ھ موجود ہے۔

اس صدی کی ایک اہم فقیہ و مفکر شخصیت ابوالحسن علی بن محمد الماوردی (م ۔ ۴۵۰ھ) کی انتہائی جامع اور مفید

کتاب "ادب الدنیا والدین" ہے جس میں اخلاق وکردار کو سنوارنے والے دینی و دنیوی آداب اور تزکیۂ نفس کے طریقوں پر گفتگو کی گئی ہے۔ مصنف مذکور کی دوسری امثال وحکم پر مشتمل کتاب "کتاب الامثال والحکم" ہے، جس میں (۳۰۰) حکمتیں، (۳۰۰) احادیث، اور (۳۰۰) اشعار بیان کیے گئے ہیں۔

چھٹی صدی ہجری ادب مواعظ کے ارتقا کی تاریخ میں خاصی زرخیز نظر آتی ہے۔ عالم اسلام کی عظیم شخصیت حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالی (م ـ ۵۰۵ھ) کی "احیاء علوم الدین" جو درحقیقت انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے، کو مواعظ کے موضوع پر سب سے عظیم اور مثالی تصنیف قرار دیا گیا ہے۔ اس کتاب کی عظمت واہمیت کے پیش نظر کہتے ہیں کہ اگر اسلام سے متعلق ساری کتب تلف ہو جائیں اور "احیاء" باقی رہے تو تلف شدہ کتب سے یہ کتاب بے نیاز رکھے گی۔ اس کی کئی شروح بھی منظر عام پر آئیں جن میں "اتحاف السادۃ المتقین" (۱۳ جلدوں میں) فاس سے ۱۳۰۲ھ میں اور قاہرہ سے (۱۰ جلدوں میں) ۱۳۱۱ھ میں شائع ہوئی۔ ابن الجوزی کی منہاج القاصدین اور ابن یونس کی روح الاحیاء مشہور شروح میں شمار ہوتی ہیں۔ احیاء جو مصر سے ۱۲۸۹ھ اور ۱۳۰۶ھ میں اور پھر کئی بار شائع ہوئی، کا لب لباب بھی "الرشد الامین الی موعظۃ المومنین" (ص ۳۱۲) کے نام سے ۱۳۴۱ھ میں مطبع مصطفیٰ الحلبی سے شائع ہوا۔ غزالی کی دیگر کتب مواعظ میں "بدایۃ الہدایۃ" "عقود الدرر فی المواعظ" بھی قابل ذکر ہیں۔ غزالی کی شرح "شرح عقود غزالی" (اوراق ۱۲۱)، مجہول المولف، کتاب خانۂ ناصریہ لکھنؤ میں موجود ہے۔ غزالی کی فارسی تصنیف "نصیحۃ الملوک" کا عربی ترجمہ (مجہول المترجم) "تعریب التبر المسبوک فی نصیحۃ الملوک" کے نام سے مطبع کاستیلیہ سے ۱۲۷۷ھ میں شائع ہوا۔ ابوبکر محمد بن محمد بن الولید الفہری الطرطوشی (م ـ ۵۲۰ھ) کی "سراج الملوک" مطبوعہ ۱۲۸۹ھ بھی لائق ذکر ہے۔

ابوحامد الغزالی کے بھائی احمد الغزالی (م ـ ۵۲۰ھ) کی "مجالس الشیخ احمد بن محمد الغزالی" مرتبہ صاعد بن فارس اللبانی البغدادی، (۸۳) مجالس پر مشتمل اور (۲) مجلدات میں ہے۔ اس دور کی دیگر کتب مواعظ میں ابوالقاسم اسماعیل بن محمد (م ـ ۵۳۵ھ) کی "الترغیب والترہیب"، شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی (م ـ ۵۶۱ھ) کی "غنیۃ الطالبین" (طبع بولاق ۱۲۸۸ھ)، "الفتح الربانی" (طبع قاہرہ ۱۳۰۲ھ) (۶۲) مواعظ پر مشتمل ہے اور "فتوح الغیب" (اوراق ۸۶) جو (۶۸) مواعظ ومقالات پر مشتمل موعظت ومعرفت میں بڑے پایہ کی کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ نوشتہ ۱۰۱۹ھ، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور میں موجود ہے۔

اسی صدی کی کتب میں عبدالرحمن بن محمد بن عبداللہ ابوالبرکات ابن الانباری (م ـ ۵۷۷ھ) کی "نکت المجالس" اور عبدالعزیز النسفی (م ـ ۵۳۳ھ) کی "روضۃ الناصحین" کے علاوہ اپنے دور کے مشہور ومعروف واعظ ابوالفرج عبدالرحمن ابن الجوزی (م ـ ۵۹۷ھ) جنھوں نے وعظ کی علمی وفنی حیثیت متعین کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، کی تقریباً (۳۰) کتابیں صرف وعظ وخطب کے موضوع پر ہیں۔ ان کی اہم کتب میں "کتاب القصاص والمذکرین" انتہائی نفیس اور مفید کتاب ہے جس میں انھوں نے مشہور مذہبی داستان گویوں کی بے اصل اور مضحکہ خیز روایتوں پر بحث کی ہے اور وعظ کے اصول ومبادی کا تعین کیا ہے۔ ان کی "بستان الواعظین وریاض السامعین" چند مجالس کے مجموعہ پر مشتمل ہے۔ ان کی "المنتخب" جو ایک جامع اور مبسوط کتاب ہے، کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ انھیں کی دیگر تصانیف میں "عجب الخطب" جس میں (۳۰) مسجع خطبات کو جمع کیا گیا ہے، "یاقوتۃ المواعظ" یا "الیاقوتۃ فی المواعظ"، "النطق المفہوم

من اہل الصمت" جس میں نباتات، جمادات اور حیوانات سے عبرت پذیری پر مواعظ جمع کیے گئے ہیں اور اس ضمن میں دینی قصص اور احادیث نبویہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے[۳۷] "رؤوس القواریر" خطب و محاضرات و وعظ و تذکیر پر مشتمل (ص ۱۲۴)[۳۸]، "تحفۃ الوعاظ"، تحفۃ الواعظ ونزہۃ الملاحظ، (۵۰) فصول پر مشتمل ایک سود مند کتاب[۳۹] اور "حسن السلوک الی (فی) مواعظ الملوک"[۴۰] قابل ذکر ہیں۔

اس کے علاوہ عثمان بن عیسی البلطی الموصلی (م ـ ۵۹۹ھ) کی "العظات الموقظات"[۴۱]، اور جار اللہ زمخشری (م ـ ۵۳۸ھ) کی "اطواق الذہب فی المواعظ والخطب" بھی اہم کتب میں شمار ہوتی ہے۔ اطواق الذہب مقامہ کے طرز پر (۹۹) مقالوں کا مجموعہ ہے جس کو پروفیسر فون ہامر کی کوششوں سے جرمن ترجمے کے ساتھ ویانا سے ۱۸۳۵ء میں شائع کیا گیا۔ ۱۸۶۷ء میں یہ پیرس سے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع ہوئی، اور بیروت سے لغوی تشریح کے ساتھ ۱۲۹۳ھ میں (ص ۷۵) اور ۱۳۱۴ھ میں (ص ۱۱۲) شائع ہوئی[۴۲] شیخ احمد کبیر رفاعی موسوی حسینی (م ـ ۵۷۸ھ) کی "الحکم الرفاعیۃ" بھی اس صدی کی اہم تحریر ہے جس کا فارسی ترجمہ قسطنطنیہ میں چھپا تھا اور اس کا اردو ترجمہ مولانا عبدالحلیم شرر نے کیا تھا۔ یہ ترجمہ ۱۹۱۶ء میں دلگداز پریس لکھنؤ سے شائع ہوا تھا۔

ساتویں صدی ہجری کی کتب مواعظ میں ابوعبداللہ محمد بن ابی الفرج (م ـ اوائل چھٹی صدی ہجری) کی "انس الابرار وطریق الاخیار" (اوراق ۱۳۵) احادیث صحیحہ، خطبات بلغاء، اقوال و امثال صلحاء و زہاد اور پند و موعظت پر مشتمل یہ کتاب "وذکر فان الذکری تنفع المومنین" کے بنیادی تصور پر تالیف کی گئی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ نوشتہ (۳۴۴ھ) عمر بن عثمان بن عمر العجمی حبیب گنج کلکشن میں موجود ہے[۴۳]

اس صدی کی مشہور صوفی شخصیت محی الدین ابن العربی (م ـ ۶۳۸ھ) کی "المواعظ الحسنۃ"[۴۴] کے علاوہ اہم ترین کتاب "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" (ص ۳۷۶) ادبیات، مواعظ، امثال و حکایات نادرہ، اخبار انبیاء اور عرب و عجم کے بادشاہوں کی سیرت و واقعات پر مشتمل ہے، جن کا انتخاب انھوں نے (۲۸) کتابوں سے کیا ہے[۴۵]

اس دور کے ایک ہندوستانی مصنف جمال الدین ہنسوی (م ـ ۶۵۹ھ) کی "ملہمات" کا تذکرہ ڈاکٹر زبیر احمد نے کیا ہے اور اس کے نمونے بھی فراہم کیے ہیں۔ جمال الدین سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی اجمیری کے سلسلے سے منسلک تھے۔ زبید احمد لکھتے ہیں کہ مصنف خود ایک ممتاز صوفی تھے۔ انھوں نے سلسلۂ چشتیہ کی ایک شاخ کی بنا بھی ڈالی جو خود انھیں کے نام سے منسوب ہے۔ صوفیاء کرام کے اقوال و ملفوظات پر مشتمل یہ کتاب مختلف موضوعات کا احاطہ کرتی ہے اور بڑے دلکش و دلپذیر انداز میں اس طرح مرتب کی گئی ہے کہ پوری کتاب پاکیزہ خیالی اور خوش بیانی کا دلکش مرقع محسوس ہوتی ہے[۴۶]۔ اس کا ایک قلمی نسخہ درگاہ شاہ ابوالخیر، چتلی قبر، دہلی میں موجود ہے[۴۷]

اسی صدی کے مشہور فقیہ صوفی تاج الدین محمد بن ابی بکر الرازی الملقب بالصدر (م ـ ۶۶۰ھ) کی (۶۰) ابواب پر مشتمل احادیث آثار اور مواعظ کا مجموعہ "حدائق الحقائق" نامی کتاب[۴۸] اور حافظ زکی الدین المنذری (م ـ ۶۵۶ھ) کی (۲) مجلدات اور (۲۵) کتب (فصول) پر مشتمل "الترغیب والترہیب" جس کی تلخیص ابن حجر العسقلانی (م ـ ۸۵۲ھ) نے کی ہے[۴۹] نیز ابو محمد بن قدامہ مقدسی (م ـ ۶۲۰ھ) کی کتاب التوابین[۵۰] بھی لائق ذکر ہیں۔

آٹھویں صدی ہجری میں ادب مواعظ پر جو کتابیں تخلیق کی گئیں ان میں عبدالحمید بن عبدالرحمن الاقفہسی (الاقفہسی)

(م ـ آٹھویں صدی ہجری) کی "منیۃ الواعظین" (سن تصنیف ۷۶۳ھ) کا قلمی نسخہ رضا لائبریری میں موجود ہے۔ مشہور عالم
ابو محمد عبداللہ عفیف الدین الیافعی (م ـ ۷۶۸ھ) کی منظوم کاوش "الدر فی مدح سید البشر والغرر فی الوعظ والعبر"، ابن
رجب الحنبلی (م ـ ۷۹۵ھ) کی "لطائف المعارف" جس میں سال کے بارہ مہینوں کی مناسبت سے مواعظ مرتب کیے گئے ہیں۔
آغاز محرم الحرام سے اور اختتام ذوالحجۃ پر ہوا ہے، شیخ صدر الدین محمد البارزی (م ـ ۷۸۵ھ) کی "الفائق فی المواعظ و
الرقائق (الدقائق) جس کا انتخاب ابن الحنبلی نے "السلسل الرائق" کے عنوان سے کیا تھا۔ اور شیخ بہاء الدین
محمد بن محمد النقشبندی البخاری (م ـ ۷۹۱ھ) کی "تنبیہ الغافلین" قابلِ ذکر ہیں۔
علاوہ ازیں شیخ محمد بن مفلح حنبلی دمشقی (م ـ ۷۶۹ھ) کی "الآداب الشرعیہ" جس کی جلد دوم کا ایک قلمی نسخہ منقول از اصل
نسخہ مصنف آصفیہ میں موجود ہے اور ابو عبداللہ محمد بن محمد المعروف بہ ابن الحاج (م ـ ۷۳۷ھ) کی "المدخل" (۳ مجلدات)
مطبوعہ ۱۲۹۳ھ) بھی اہم کتب مواعظ میں شمار ہوتی ہیں۔
نویں صدی ہجری میں پیش کی جانے والی کتب مواعظ میں ابو مدین شعیب عبداللہ بن سعد بن عبدالکافی المشہور بالحریفیش
(ولادت ـ ۸۰۱ھ) کی "الروض الفائق فی المواعظ والرقائق" اہم کتب میں شمار ہوتی ہے۔ یہ کتاب مواعظ و خطبات، احادیث
اور قصائد و حکایات کا (۵۶) مجالس پر مشتمل ایک خوبصورت مجموعہ ہے۔ رضا لائبریری میں اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔
مصر سے ۱۳۰۴ھ میں جو نسخہ شائع ہوا تھا اس کے حاشیہ پر ابن عبدالعزیز الملیباری کی احادیث، آثار اور مواعظ پر مشتمل ایک
کتاب اور ابو اللیث سمرقندی کی "قرۃ العیون" شائع ہوئی تھیں۔ اس کے علاوہ شیخ عبدالرحمن بن عبدالسلام
(م ـ ۸۹۴ھ) کی "نزہۃ المجالس ومنتخب النفائس" بھی اس موضوع کی اہم کتاب ہے۔ ابو محمد الحبشی البسطامی
(م ـ ۸۵۷ھ) کی (۲) جلدوں میں "روضۃ المجالس وانس المجالس" اور محی الدین احمد بن ابراہیم النحاس الدمشقی
(م ـ ۸۱۴ھ) کی "تنبیہ الغافلین عن اعمال الجاہلین وتحذیر السالکین عن افعال الہالکین" (سن تالیف ۸۱۱ھ)
جس کا اختصار شیخ محمد برکات الحرفوشی نے کیا تھا، قابلِ ذکر ہیں۔
دسویں صدی ہجری کی مشہور کتب مواعظ میں جلال الدین السیوطی (م ـ ۹۱۱ھ) کی "تحذیر الخواص من اکاذیب القصاص"
جو داستان گویوں کے من گھڑت قصوں اور غیر حقیقی واقعات پر سے پردہ اٹھاتی ہے، کے علاوہ "المنتخب من نزہۃ المجالس"
جس کا قلمی نسخہ خدا بخش میں محفوظ ہے اور "الدر الحسان فی البعث ونعیم الجنان" قابلِ ذکر ہیں۔ ابو المواہب عبدالوہاب بن
احمد شافعی مصری معروف بہ الشعرانی او الشعراوی (م ـ ۹۷۳ھ) کی "مختصر تذکرۃ الامام ابی عبداللہ القرطبی" (سن تصنیف ۹۶۸ھ)
اور "الجواہر والدرر الکبری"، شرف الدین عبدالمومن بن ہبۃ اللہ المغربی الاصفہانی (م ـ دسویں صدی ہجری) کی "اطباق الذہب"
(ص [illegible]) بھی ادب مواعظ کا حصہ ہیں۔
اسی صدی کے ہندوستانی علماء جنہوں نے اس موضوع پر عربی زبان میں طبع آزمائی کی، زین الدین بن عبدالعزیز المعبری
الملیباری (م ـ دسویں صدی ہجری) کی "ارشاد العباد الی سبیل الرشاد" (ص ۱۴۹) کا تذکرہ کرتے ہوئے صاحب المعجم نے
لکھا ہے کہ یہ کتاب مطبع عبدالرزاق سے ۱۳۰۲ھ میں شائع ہوئی تھی جس کے حاشیہ پر مؤلف کے مواعظ شامل ہیں۔ مطبعۃ
میمنیہ سے بھی یہ کتاب ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوئی۔ زین الدین ملیباری کی (۳) کتابوں کا تذکرہ فہرست عربی مخطوطات خدا بخش

لائبریری جرنل میں ہے۔ ایک تو "ارشاد الاولیاء" اور دوسری "ارشاد الالباب فی ہدایۃ الاذکیا"، یہ دونوں مخطوطے آصفیہ میں موجود ہیں۔[۹۴] ہندوستان ہی کی ایک مشہور شخصیت علی بن حسام الدین المعروف بالمتقی الحنفی الجونپوری برہانپوری (م۔ ۹۷۵ھ) کی "نظم الدرر فی الحکم الغرر" (اوراق ۲۴) کا قلمی نسخہ نوشتہ محمد بن عبدالملک الحضرمی، حبیب گنج کلکشن میں موجود ہے۔ علی متقی کی دوسری تالیف جو اس موضوع پر اہم کتب میں شمار کی جاتی ہے "جوامع الکلم فی المواعظ والحکم" کے قلمی نسخے سبحان اللہ کلکشن علی گڑھ، رضا لائبریری رام پور اور خدا بخش میں موجود ہیں۔ علی گڑھ کا نسخہ (۱۷۵) اوراق پر مشتمل اور ۱۰۳۹ھ کا محمد حسین نامی کاتب کا نوشتہ ہے۔ یہ تقریباً تین ہزار مواعظ و نصائح کا مجموعہ ہے جن میں (۵۰۰) اقتباسات قرآن سے، (۵۰۰) تعمینات احادیث سے مع تشریحی عبارتوں کے، (۳۰۰) اقوال ابوعطا اسکندری (م۔ ۷۰۹ھ) کے اور (۱۰۰) اقوال ان کے شاگرد کے ہیں۔ باقی مواعظ و نصائح متقدمین کے اقوال پر مشتمل ہیں۔[۹۵]

دسویں صدی ہجری کی ایک اہم کتاب شیخ ابونصر محمد عبدالرحمٰن الہمدانی کی (۷) مجالس پر مشتمل "السبعیات فی مواعظ البریات" ہے۔ محمد الہلالی القاضی نے اس کتاب کا ترکی ترجمہ بھی "مجلس آرا" کے نام سے کیا تھا۔ اس ترجمہ میں انھوں نے کتاب کی تکمیل کا سن ۹۹۷ھ لکھا ہے۔[۹۶]

گیارھویں صدی ہجری میں ہمیں جن کتب مواعظ کا علم ہو سکا ہے وہ اس طرح ہیں، عبدالصمد بن فقیہ حسین بن فقیہ محمد (م۔ گیارھویں صدی ہجری) کی "انیس المتقین" جو حبیب گنج کلکشن میں موجود ہے۔ عبداللہ بن محمد بن علی الہروی الانصاری (م۔ ۱۰۸۹ھ) کی "منازل السائرین الی الحق المبین"[۹۷] اور "موعظۃ الحبیب وتحفۃ الخطیب"[۹۸]، ملا محمود بن شیخ محمد بن شاہ محمد فاروقی جونپوری (م۔ ۱۰۶۲ھ) کی "المقالات اللطیفۃ المسماۃ بالمقالات السنیۃ فی الحکم النبویۃ" (اوراق ۱۰۹) ۲۳ مقالات پر مشتمل ہے۔[۹۹]

بارھویں صدی ہجری کی اہم کتب مواعظ میں شیخ عبداللہ الشبراوی (۱۱۷۲ھ) کی حکم و نصائح اور مواعظ و امثال کا مجموعہ "عنوان البیان وبستان الاذہان" جس کے مصر سے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔[۱۰۰] احمد بن عبدالمنعم الدمنہوری (م۔ ۱۱۹۲ھ) کی اہل ادب و مواعظ کے کلام سے منتخب اور اہم فوائد پر مشتمل مجموعہ "سبیل الرشاد الی نفع العباد" جو مطبع شرف سے ۱۳۰۵ھ میں شائع ہوا۔[۱۰۱] اور سید عبداللہ الحسنی المعروف بہ الحداد (م۔ ۱۱۳۲ھ) کی "النصائح الدینیۃ والوصایا الایمانیۃ"[۱۰۲] قابل ذکر ہیں۔

تیرھویں صدی ہجری کے ادب مواعظ میں شیخ عبدالمجید الشرنوبی الازہری کی "شرح حکم ابن عطاء اللہ السکندری" جو مصر سے ۱۲۷۹ھ میں شائع ہوئی[۱۰۳] اور "تحفۃ العصر ونخبۃ النصح المفید" (ص ۹۵)، جو بولاق سے ۱۳۱۶ھ میں شائع ہوئی۔[۱۰۴] شیخ عثمان بن حسن بن احمد شاکر الخوبوی (م۔ تیرھویں صدی ہجری) کی "درۃ الناصحین" (سن تصنیف ۱۲۲۴ھ) وعظ سے متعلق قرآنی آیات کی تفسیر اور احادیث کی تشریح پر مشتمل مجالس کا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب بولاق سے ۱۲۶۴ھ میں (ص ۳۱۵)، اور ۱۲۷۹ھ میں (ص ۳۱۸) میں شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ آستانہ سے ۱۲۶۹ھ میں اور بمبئی سے ۱۳۰۷ھ میں (ص ۳۳۸) "درۃ الواعظین فی تفسیر آیات واحادیث تحفۃ الواعظین الموسوم بہ درۃ الناصحین"، اور آستانہ سے ۱۲۶۴ھ میں "المجالس" کے نام سے ترکی و عربی میں شائع ہوئی، پھر ۱۳۲۷ھ میں (ص ۳۳۲) "درۃ الناصحین" کے نام سے شائع ہوئی۔[۱۰۵] اس کے علاوہ شیخ علی بن سلیمان الدمناتی (مصر میں ۱۲۹۹ھ میں موجود ہونا ثابت ہے) کی "النصیحۃ المقادۃ

الخلیفة العامة[۸۳]، ابو محمد احمد بن ادریس الحسینی المغربی الاندلسی (م ـ ۱۲۵۳ھ) کی "المحامد الثمانیة او المحامید والاحباب"[۸۴]، علی بن احمد بن خالد بن عبدالرحمن البرقی الکوفی (م ـ تیرھویں صدی ہجری) کی "آداب النفس" (اوراق ۱۰۱)[۸۵]، اور شیخ الٰہی بخش کاندھلوی (م ـ ۱۲۴۵ھ) کی احادیث نبویہ سے منتخب "جوامع الکلم"[۸۶]، حسن بن علی الیزدی امامی (م ـ ۱۲۹۴ھ) کی "انوار الہدایة ومراۃ الاتقیاء"[۸۷] اور اس موضوع پر بڑی اہم کتاب عبدالرحیم بن احمد القاضی کی "احوال القیامة" جس کو پروفیسر ایم. وولف LEIDZIG کے جرمن ترجمہ کے ساتھ لائبسیگ سے ۱۲۸۷ھ میں شائع کیا گیا، قابل ذکر ہیں[۸۸]۔

چودھویں صدی ہجری میں عربی زبان میں تصنیف کی گئی کتب مواعظ میں نواب صدیق حسن خان قنوجی بھوپالی (م ـ ۱۳۰۰ھ) کی "الموعظة الحسنة بما یخطب به فی شھور السنة"[۸۹]، قاسم الشماخی بن سعید (م ـ ۱۳۳۴ھ) کی "الحکمة فی شرح رأس الحکمة مخافة کمال الدین" (ص ۹۸)[۹۰]، احمد بن زینی دحلان (م ـ ۱۳۰۴ھ) کی "تنبیه الغافلین مختصر منہاج العابدین"[۹۱]، سید محمد بن احمد (م ـ ۱۳۱۶ھ) کی "احسن المواعظ وازین الملافظ" (سن تکمیل ۱۲۹۰ھ) تزکیہ نفس اور اخلاق و موعظت پر (۲۸۰) اشعار کا مجموعہ[۹۲]، حسن الجر بدیلی (م ـ ۱۳۱۷ھ) کی "بدائع الحکم" (ص ۱۵۶)[۹۳]، احمد بن اسماعیل البرزنجی (چودھویں صدی ہجری) کی "النصیحة العامة لملوک الاسلام والعامة" جو غالباً مصر سے طبع ہوئی تھی[۹۴]، عبدالرحمن نگرامی ندوی (م ـ ۱۳۴۴ھ) کی "لآلی الحکم" جس میں احادیث نبویہ سے حکمت و موعظت کے موتیوں کو اکٹھا کیا گیا ہے[۹۵]، اسحٰق البردوانی (م ـ ۱۳۵۷ھ) کی "اللؤلؤ المکنون بالامثال التی تمثل بھا الامین المامون"، اس کتاب میں بھی احادیث نبویہ سے موعظت اور پند و نصائح جمع کیے گئے ہیں[۹۶]، اور شیخ احتشام الحسن کاندھلوی (م ـ ۱۳۹۲ھ) کی احادیث نبویہ سے منتخب مواعظ و نصائح کے مجموعے "منابع الحکم من کلام سید ولد آدم صلی اللہ علیہ وسلم"، "جوامع الکلم من کلام سید ولد آدم صلی اللہ علیہ وسلم" اور "حاشیة علی منابع الحکم" قابل ذکر ہیں[۹۷]۔

مذکورہ کتب کے علاوہ سید عبدالرحمن البرقوقی کی "البہجة البرقوقیة" (شرح قصیدہ سید علی رضا (ص ۶۲)[۹۸]، ابراہیم ذکی کی "حدیقة الازھار الیانعة فی الرد علی ذوی المساوی الشائعة" (ص ۳۲)[۹۹]، خیر الدین ابوالبرکات (م ـ ۱۳۱۷ھ) کی "غالیة المواعظ ومصباح المتعظ وقبس الواعظ" (سن تصنیف ۱۳۰۰ھ)[۱۰۰]، شیخ احمد المیھی الشبینی النعمانی کی "دیوان خطب جمعیة"[۱۰۱]، محمد امین الکردی (م ـ ۱۳۳۲ھ) کی "دیوان خطب لنصیحة البریة فی الخطب المنبریة"[۱۰۲]، اور محمد عبدالسلام عبدالحمید کی "المواعظ الحمیدة فی الخطب الجدیدة" (ص ۱۴۴)[۱۰۳] بھی ادب مواعظ میں قابل قدر اضافہ ہیں۔ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور میں مجہول المؤلف کی "کتاب المواعظ" (اوراق ۲۰۰) جس کی کتابت سید دوست محمد پشاوری نے ۱۳۰۳ھ میں کی تھی[۱۰۴]، بھی لائق ذکر ہے۔

چودھویں صدی ہجری کی چند اور اہم کتب مواعظ میں علی فکری آفندی (م ـ ۱۳۷۲ھ) کی "عظة النساء"[۱۰۵] جس میں خواتین کو مخاطب کرکے پند و موعظت کی باتیں کی گئی ہیں۔ فضل باشا بن علوی بن محمد بن سہل الحسینی الملیباری المکی (م ـ ۱۳۱۸ھ) کی "عدة الامراء والحکام لاہانة الکفرة وعبدة الاصنام" میں حکام و سلاطین کو اہم امور کی آگاہی دیتے ہوئے اللہ اور اس کے دین و احکام سے واقف کرایا گیا ہے، نیز سلاطین و رعیت دونوں کے لیے احکام اسلام بیان کیے گئے ہیں[۱۰۶]۔ علوی بن عباس المالکی المکی (م ـ ۱۳۹۱ھ) کی "المواعظ الدینیة" میں معاملات اور اسلامی ارشادات و ہدایات پر روشنی ڈالی گئی ہے[۱۰۷]۔

شیخ ابو نصر احمد بن محمد الحدادی کی "بساتین المذکرین و ریاحین المتذکرین" ابو سعید الحسن بن علی المطوعی کی "ریاض الانس" محی الدین الغرناطی کی "عظۃ الالباب" حسن بن علی الواعظ النیساپوری کی "حدائق الموعظۃ" شیخ احمد الرومی کی "مجالس الابرار و مسالک الاخیار" جس میں مصابیح کی ایک سو احادیث کی واعظانہ انداز میں تشریح کی گئی ہے، ولی الدین اللازقی کی "موعظۃ الواعظین" جو (۷) کتب (فصول) میں مواعظ پر مشتمل ہے، شیخ محمد الجنبیہی کی "رحمۃ مولانا الملک القدوس" (ص ۱۱۲) عبدالقادر الحسینی الازہری کی "تذکرۃ اولی الابصار فی الکبائر والصغائر" (ص ۴۴)، ابن طغربک کی "النطق المفہوم من اہل الصمت المعلوم" شیخ محمد بن ابی بکر المشہور بالعصفور کی "المواعظ العصفوریۃ" (ص ۵۶) جس میں (۴۰) احادیث نبویہ کی تشریح و توضیح کی گئی ہے، شیخ یوسف بن سعید بن اسماعیل الصفتی المالکی کی "نزہۃ الارواح فی بعض اوصاف الجنۃ دار الافراح" (ص ۵۶) محمد عبدالعزیز الخولی کی "الادب النبوی، عظات بالغۃ وحکم عالیۃ وآداب سامیۃ"، عبداللہ المراغی کی "العظات البینات" اور محمد بن حسن المرزوقی کی ترتیب دادہ "المواعظ السنیۃ فی الخطب النجدیۃ" بھی مواعظ کے موضوع پر اہم کتب شمار ہوتی ہیں۔ اس آخری پیراگراف میں مذکور تالیفات کے مؤلفین کا زمانہ نامعلوم ہے لیکن ان میں سے اکثر تالیفات کی طباعت گذشتہ صدی کے اواخر یا اس صدی میں ہوئی لہٰذا ہم نے ان کا تذکرہ احتیاطاً آخر میں کیا ہے۔

عربی زبان میں مواعظ کے موضوع پر تصنیفی و تالیفی عمل کے اس جائزہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مجموعی طور پر قرآن کے تصور موعظہ کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اور بعض کتب مواعظ تو اپنی علمیت و جامعیت، تنوع اور پُرتاثیر اسلوب بیان میں اس قدر اعلیٰ درجہ کی وجود میں آئیں کہ ان کو صف اول کی کتب میں شمار کیا گیا اور علوم اسلامیہ کے پورے تالیفی و تصنیفی ذخیرہ میں ان کو منفرد و ممتاز مقام حاصل رہا۔ ان کتب کی ادبی و فنی حیثیت بھی مسلم ہے، ان کا اسلوب بیان سلیس اور شستہ ہے، یہ سنجیدگی و متانت سے پُر ہیں، زیر بحث مسائل میں عمیق و دقیق نکات کو بھی عام فہم زبان میں بیساختگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ان میں جاذبیت، اثر انگیزی اور دلوں میں حرارت پیدا کرنے کی وہ خوبیاں ہیں کہ بسا اوقات قاری بیخود سا ہو جاتا ہے، تشویق و تبشیر ہو یا انذار و تخویف ایسے لطیف پیرایہ میں ہوتی ہے کہ قاری ان کو پڑھ کر بغیر کسی تکلف و تصنع کے خود بخود اس ماحول میں پہنچ جاتا ہے جہاں صاحب کتاب اسے لے جانا چاہتا ہے، عبارتوں میں ایک لہر سی دوڑتی محسوس ہوتی ہے۔ یہ لہر کبھی قاری کے قلب کو جھنجھوڑ دیتی ہے، کبھی اس میں امنگ و ولولہ جگا دیتی ہے اور کبھی اس میں کپکپاہٹ پیدا کر دیتی ہے۔ عالم کیف میں اگر قاری کا دل کبھی رو پڑتا ہے، آنکھیں پُرنم ہو جاتی ہیں، جسم کانپ اٹھتا ہے، اور کبھی مست خرام لطیف سا جھونکا اس کی روح و قلب کو سرشار کر دیتا ہے اور اس کو اپنا سارا وجود ہلکا پھلکا، گناہوں کے بوجھ سے عاری نرم ہواؤں میں تیرتا محسوس ہونے لگتا ہے۔

الغرض وعظ و تذکیر کی وہ تمام شکلیں جن میں عرفان نفس، عرفان خالق اور حدود شریعت پر قائم رہنے کی دعوت دی جاتی ہے، جن میں کوئی کجی نہیں ہوتی، جو حدود سے تجاوز نہیں کرتیں، جو مومن کے ظاہر و باطن کو صاف و شفاف کرتی اور اس کی شخصیت کو نکھارتی ہیں، جو اس کے مادی و روحانی ارتقاء میں ممد و معاون ہوتی ہیں، جو انسان کو دین میں تفقہ کرنے، دنیا کی بے ثباتی کو واضح کر کے اس سے عدم رغبت کا احساس اجاگر کرنے اور حقوق اللہ و حقوق العباد کے

تئیں شعور پیدا کرنے کا کام انجام دیتی ہیں، وہ تمام شکلیں ہم کو ان واعظین وعلماء کے یہاں ملتی ہیں جو علماء حق کی حیثیت سے معروف ومشہور ہیں اور جن کی شان امتیاز قول وعمل کی یکسانی میں پنہاں ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں جاذبیت و جامعیت بھی ہے، ان کی گفتگو میں تسکین وطمانیت کا سامان بھی ہے، ان کی عبارتوں میں ربط و تاثیر بھی ہے، ان کے اسالیب میں گہرائی وگیرائی بھی ہے، زبان میں رعنائی وشگفتگی بھی ہے، بیان میں قوت وشوکت بھی ہے اور رقت و خشیت بھی، تربیت وتہذیب بھی ہے اور انذار وتبشیر بھی، یہی وہ صنف کلام ہے جس کو ہم ادب مواعظ کہتے ہیں۔

حواشی

۱۔ ملاحظہ ہو: سورۃ البقرۃ/۲۳۱ و ۲۷۵، سورۃ النساء/۶۳-۶۴، سورۃ آل عمران/۱۳۷-۱۳۸، سورۃ الاعراف/۱۴۵، سورۃ یونس/۵۷، سورۃ ہود/۱۲۰، سورۃ النحل/۱۲۵، سورۃ النور/۲۴، سورۃ الذاریات/۵۵۔

۲۔ صحیح بخاری/علم، دعوات، احکام وغیرہ۔

۳۔ سنن ابی داؤد/صلاۃ۔

۴۔ صحیح بخاری/علم

۵۔ سنن ابی داؤد/سنۃ

۶۔ جامع ترمذی/ادب

۷۔ ملاحظہ ہو، دائرۂ معارف اسلامیہ، ۲/۱۴/۲۰۷-۱۵، لاہور ۱۹۸۰ء، جس میں مقالہ نگار محمود الحسن عارف نے ابوطالب مکی کی "قوت القلوب"/۱۴۸-۱۵۱ اور ابن الجوزی کی کتاب القصاص والمذکرین/۱۰ کے حوالہ سے گفتگو کی ہے۔

۸۔ مصدر سابق ۲/۱۴/۲۰۷-۱۵

۹۔ ملاحظہ ہو، البقرۃ/۲۳۱ اور الاعراف/۱۴۵ نیز مکاتیب رسول ؐ جو آپ ؐ نے امراء وسلاطین کو ارسال فرمائے تھے۔ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ موعظ مکتوب شکل میں بھی ہوتا ہے۔

۱۰۔ اول الذکر کتاب مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ میں اور مؤخر الذکر رضا، علی گڑھ اور آصفیہ میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو خدا بخش لائبریری جرنل، پٹنہ ۱۹۹۲ء۔ فہرست عربی مخطوطات۔

۱۱۔ مصدر مذکور

۱۲۔ فہرست کتب عربی وفارسی اور اردو، کتب خانہ آصفیہ، فن مواعظ/۳

۱۳۔ حاجی خلیفہ: کشف الظنون ۱/۲۴۳، معجم المطبوعات/۱۰۴۵۔

۱۴۔ معجم/۱۰۴۵، کشف/۸۷۴

۱۵۔ کردستان سے ۱۳۲۸ھ میں شائع ہوئی، معجم/۵۱۴۔

۱۶۔ فہرست کتب خانہ آصفیہ، مواعظ/۳

۱۷۔ کشف/۱۴۳۹

۱۸۔ کشف/۱۸۹۰

۱۹۔ آستانہ سے ترکی ترجمہ کے ساتھ ۱۳۰۹ھ میں (ص ۶۸) شائع ہوئی۔ بعد میں ۱۳۲۰ھ میں بھی شائع ہوئی۔ معجم/۱۵۱۵

۲۰۔ اول الذکر کتاب آستانہ سے ۱۲۹۹ھ میں اور مصر سے کئی بار شائع ہوئی۔ دیکھیے جرجی زیدان۔ "تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ" ۲/۳۳۴-۳۳۵

۲۱۔ کشف/۲۳-۲۴، جرجی زیدان۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ ۳/۱۰۶، دار الہلال و معجم/۱۴۱۲

۲۲۔ علی گڑھ میں اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ قاہرہ سے کئی بار شائع ہوئی۔

۲۳۔ کشف/۱۲۰۱

۲۴۔ ملاحظہ ہو مضمون اعجاز ترمذی: "کتاب خانۂ ناصریہ لکھنؤ کے بعض عربی مخطوطات"، خدا بخش لائبریری جرنل/۲۷۵

۲۵۔ معجم/۵۷۰-۵۷۱

۲۶۔ فہرست کتب خانۂ آصفیہ مواعظ/۳

۲۷۔ کشف/۲/۱۵۹۰

۲۸۔ فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور ۲/۱۴۳

۲۹۔ فوات الوفیات ۲/۲۹۴

۳۰۔ کشف/۹۳۳

۳۱۔ جرجی زیدان: مصدر مذکور ۳/۱۰۲

۳۲۔ تحقیق NRRLIN L SWARTZ M لاہور

۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء مصدر مذکور ۳/۱۰۲

۳۳۔ کشف/۲۴۴

۳۴۔ کشف/۱۸۵۰

۳۵۔ کشف/۱۱۲۸

۳۶۔ عثمان المیری کی رونق المجالس کے ساتھ شائع ہوئی۔ معجم المطبوعات/۶۸

۳۷۔ "النطق المفہوم من اہل الصمت المعلوم" کے نام سے ایک اور کتاب ابن طغر بیک احمد کی بھی ہے جو وہبیہ سے (ص ۴۱۴) ۱۲۸۱ھ میں اور المیمنیہ سے (ص ۱۸۴) ۱۳۰۸ھ میں شائع ہوئی۔

۳۸۔ معجم المطبوعات/۶۷

۳۹۔ کشف/۳۷۶

۴۰۔ کشف/۳۶۶

۴۱۔ کشف/۱۱۴۲

۴۲۔ معجم المطبوعات/۹۷۴

۴۳۔ ملاحظہ ہو پروفیسر عبدالباری "انس الابرار وطریق الاخیار (مضمون)"، خدا بخش لائبریری جرنل ۶۱/۱۹۹۲ء

۴۴۔ اس کا قلمی نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہے۔

۴۵۔ مصر سے ۱۲۸۲ھ اور اس کے بعد کئی ایڈیشن شائع ہوئے۔ معجم المطبوعات/۱۷۹

۴۶۔ ڈاکٹر زبید احمد۔ عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ (اردو ترجمہ) ۱۱۳، ۱۶۳ء

۴۷۔ خدا بخش لائبریری جرنل/فہرست عربی مخطوطات نمبر ۳۶۸

۴۸۔ کشف/۶۳۴، نیز دیکھیے اسماعیل پاشا بغدادی: "ھدیۃ العارفین" ۲/۱۲۷، استانبول ۱۹۵۵ء

۴۹۔ کشف/۴۰۰

۵۰۔ فہرست کتب خانہ آصفیہ/۳ (مواعظ)

۵۱۔ کشف/۱۸۸۷

۵۲۔ کشف/۵۱

۵۳۔ کشف/۱۵۵۴

۵۴۔ کشف/۱۲۱۷

۵۵۔ کشف/۴۸۸

۵۶۔ فہرست کتب خانہ آصفیہ، مواعظ/۳

۵۷۔ مصدر سابق/۳

۵۸۔ معجم المطبوعات/۵۱

۵۹۔ مصر سے کئی بار شائع ہوئی، معجم المطبوعات/۱۲۱۳

۶۰۔ کشف/۹۳۲

۶۱۔ کشف/۴۸۸

۶۲۔ معجم المطبوعات/۱۰۷۹، الدر الحسان مصر سے ۱۲۷۶ھ

اور ۱۲۹۹ھ میں شائع ہوئی۔

۶۳۔ معجم المطبوعات/۱۱۳۳

۶۴۔ المنجد فی الاعلام، طبع/۱۱ و کشف ۶۱۸ میں شائع ہوئی۔

۶۵۔ معجم المطبوعات/۱۳۰۰، یہ کتاب بیروت سے ۱۳۰۹ھ

۶۶۔ معجم المطبوعات/۱۷۶۲

٦٧۔ خدا بخش لائبریری جرنل، فہرست عربی مخطوطات۔
٦٨۔ ڈاکٹر زبید احمد: مصدر مذکور/١١٦ و ٣٢٠
٦٩۔ کشف/٩٧٧
٧٠۔ المنجد فی الاعلام، طبع/١١
الظنون ص/٦٠٧، طبع ١٩٤٥ء
٧١۔ اسماعیل باشا، ایضاح المکنون فی ذیل علی کشف
٧٢۔ حبیب گنج کلکشن میں اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔
٧٣۔ معجم المطبوعات/١٠٩٩
٧٤۔ معجم المطبوعات/٢٨٢-٢٨٣
٧٥۔ ایضاح/٦٣٩
٧٦۔ معجم المطبوعات/١١١٩
٧٧۔ معجم المطبوعات/١١١٩
٧٨۔ معجم المطبوعات/٨٤٢
٧٩۔ مطبعۃ وھبیہ ١٢٩٩ھ میں شائع ہوئی۔ معجم/٥٢٨
٨٠۔ آستانہ سے ١٣٠٠ھ میں اور پھر کئی بار شائع ہوئی۔ معجم المطبوعات/٣٩-٤٠
٨١۔ اس کا قلمی نسخہ سبحان اللہ کلکشن (مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ) میں موجود ہے۔
٨٢۔ محمد خالد علی: مساہمۃ الہند باللغۃ العربیۃ فی الادب الحدیث النبوی (مقالہ ڈاکٹریٹ شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ١٩٩٢ء)/٣/٢٨٨
٨٣۔ الاعلام للزرکلی
٨٤۔ معجم/١٢٨١ اس کتاب کے مصنف کا زمانہ نامعلوم ہے۔ سن اشاعت کی وجہ سے ہم نے اسے اس صدی کے ضمن میں شمار کیا ہے۔
٨٥۔ بولاق سے ١٣٠١ھ اور ہندوستان سے ١٢٩٥ھ میں (ص ٣٣٠) شائع ہوئی۔ معجم/١٢٠٥، ایضاح/٦٠٧
٨٦۔ معجم/٩٩٠
٨٧۔ اسکندریہ سے ١٣١٢ھ میں شائع ہوئی۔ معجم/١١٤٢
٨٨۔ یوسف کوکن، عربک اینڈ پرشین ان کرناٹک/٥٢٣، مدراس ١٩٧٤ء
٨٩۔ الظاہریۃ سے ١٣١٣ھ میں شائع ہوئی۔ معجم/٦٨٦
٩٠۔ معجم/٥٤٨
٩١۔ محمد خالد علی: مصدر مذکور ٣/٢٩٠
٩٢۔ مصدر سابق ٣/٢٩٢
٩٣۔ مصدر سابق ٣/٢٩٣ و ٢٩٥
٩٤۔ مطبع شرف سے ١٣١٣ھ میں طبع ہوئی۔ معجم/٥٥١
٩٥۔ مطبعۃ المعارف ١٣١٣ھ، معجم/١٦
٩٦۔ ج/١، بولاق ١٣٠١ھ، ج/٢، مط، سعادۃ ١٣٢٩
٩٧۔
٩٨۔ معجم/١٥٥٤
٩٩۔ معجم/١٦٧٦
١٠٠۔ ملاحظہ ہو، فہرست مخطوطات۔ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور/٨٩، مخطوطہ نمبر ١٨٨
١٠١۔ معجم المطبوعات/١٤٥٨
١٠٢۔ طبع مصر ١٢٧٣ھ، معجم/١٤٣١، ایضاح/٩٤، الاعلام للزرکلی۔
١٠٣۔ الاعلام للزرکلی۔
١٠٤۔ کشف/٢٤٣

۱۰۵۔ کشف/۹۳۵ ۔ ۱۰۶۔ کشف/۱۱۴۲

۱۰۷۔ کشف/۶۳۴

۱۰۸۔ کشف/۱۵۹۰

۱۰۹۔ کشف/۱۹۰۹

۱۱۰۔ مطبوعہ بولاق ۱۳۱۶ھ؛ معجم/۶۱۴

۱۱۱۔ مطبوعہ، مطبعۃ علمیہ ۱۳۱۱ھ، معجم/۷۷۳

۱۱۲۔ معجم/۱۴۵، ایضاح/۶۵۵

۱۱۳۔ مطبوعہ آستانہ ۱۳۰۶ھ، معجم/۱۳۳۱

۱۱۴۔ مصر سے ۱۲۷۷ھ اور مطبعۃ شرفیہ سے ۱۳۰۵ھ میں شائع ہوئی، معجم/۱۲۱۰

ابوسفیان اصلاحی *

حکمت قرآنی: ایک مطالعہ

قرآنیات کی دنیا میں مولانا حمیدالدین فراہی (۱۸۶۳ـ۱۹۳۰ء) کی شخصیت تعارف کی محتاج نہیں. آپ اعظم گڑھ کے ایک گاؤں پھریہا میں پیدا ہوئے۔ علامہ شبلی نعمانی (۱۸۵۷ـ۱۹۱۴ء) آپ کے ماموں زاد بھائی تھے۔ آپ کے نمایاں ترین اساتذہ میں علامہ بھی تھے، اس کے علاوہ مولانا فیض الحسن سہارنپوری سے بھی عربی ادبیات میں استفادہ کیا. علامہ شبلی نعمانی کی کوششوں سے علی گڑھ سے بی اے کیا. تعلیم سے فراغت کے بعد کراچی سندھ کالج، ایم اے او کالج علی گڑھ، الہ آباد یونیورسٹی اور حیدرآباد دارالعلوم میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ آخری ایام میں مدرستہ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ اور دارالمصنفین اعظم گڑھ آپ کی خصوصی توجہ کا مرکز رہے ہے[۱]

آپ نے مختلف موضوعات پر اظہارِ خیال کیا لیکن آپ کا اصل موضوع قرآن کریم تھا. قرآنیات پر تقریباً آپ کی پچاس کتب ہیں۔ ان میں سے تیس کتب مسودات کی صورت میں ہیں[۲]۔ ان ہی میں ایک کتاب "حکمتِ قرآن" کے نام سے ہے جسے پاکستانی مصنف خالد مسعود صاحب نے اردو میں منتقل کرکے شائع کردیا ہے جبکہ ترجمے سے قبل اصل کتاب کو منظر عام پر آنا چاہیئے تھا کیونکہ ترجمہ سے کسی کتاب کی اصل قدروقیمت کا اندازہ لگانا مشکل ہے.

کتاب کا آغاز مصنف کے پیش لفظ سے ہوتا ہے، اس کے بعد مترجم کا ایک مضمون بعنوان "امام فراہی کا تصورِ حکمت" مقدمہ کی حیثیت سے شامل ہے. یہ مضمون اس کتاب کے ساتھ کچھ میل نہیں کھاتا.

"حکمتِ قرآن" دو حصوں پر مشتمل ہے. پہلا حصہ پانچ ابواب پر محیط ہے. پہلے باب میں حکمت کے مفہوم سے بحث کی گئی ہے. "حکمت[۳]" کے مفہوم پر جدید و قدیم تمام ہی مفسرین نے اپنی اپنی بساط کے مطابق اظہارِ خیال کیا ہے. قدیم مفسرین کی آراء کے تناظر میں مولانا فراہی کی اس کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ کتاب انفرادیت کی حامل نظر آئے گی. مولانا فراہی کی تمام تصانیف میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ اپنی ہر بات دلائل و براہین کی روشنی میں کہتے ہیں. یہی چیز اس کتاب میں بھی اختیار کی گئی ہے.

---

* لکچرر، شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سلف صالحین کے یہاں حکمت کا کیا تصور رہا ہے پہلے مولانا نے اسے بیان کیا ہے۔ مالکؒ اور ابوزرین کے نزدیک حکمت سے مراد دین کی سمجھ بوجھ اور وہ فہم ہے جو ایک مستقل صفت اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نور ہوتا ہے۔ مجاہد (۶۴۲ - ۷۲۲ء) کے یہاں حکمت سے مراد قرآن مجید کا فہم ہے۔ مقاتل (۷۶۸ متوفی) کی رائے میں علم اور اس کے مطابق عمل کا نام حکمت ہے۔ ابن زید (۱۳۹۹ - ۱۴۶۸ء) کے نزدیک ہر وہ بات جو برائی سے روکے اور خیر کا حکم دے وہ حکمت ہے۔ ابو جعفر محمد بن یعقوب کے نزدیک ہر وہ بات حکمت ہے جس سے صحیح فعل کا صدور ہو رہا ہو۔ یحییٰ بن معاذ کے یہاں حکمت اللہ کے لشکروں میں سے ایک لشکر ہے۔ جس کو وہ عارفین کے دلوں کی طرف بھیجتا ہے تاکہ دنیوی مضر اثرات سے وہ اجتناب کریں۔

مولانا فراہی نے مذکورہ بالا اقوال کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ اقوال دراصل ایک ہی حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید نے لفظ حکمت کا اطلاق ان تمام پہلوؤں پر کیا ہے اور ہر جگہ قرینہ کے ذریعہ مفہوم تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے، اور اصلاً حکمت کا مفہوم بصیرت اور توفیق ہے جبکہ باقی چیزیں اس کے آثار اور مظاہر کی حیثیت رکھتی ہیں۔

علامہ فراہی نے حکمت کی مختلف خصوصیات بیان کی ہیں۔ پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر جگہ واضح ہوتی ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں ہوتی ہے، دوسری یہ ہے کہ قلب کو جب حکمت عطا ہوتی ہے تو اس کے اندر رفعت وعظمت کے آثار نظر آنے لگتے ہیں۔ تیسری صفت یہ ہے کہ حکمت ان علوم کے مجموعہ کا نام نہیں جو سیکھے جاتے ہیں بلکہ یہ ایک نور ہے اور جو شئی اس کے قریب آتی ہے اسے وہ روشن کر دیتی ہے۔ چوتھی یہ ہے کہ یہ روح اور قوت دونوں کے اتصال کا نام ہے، یہ ان علوم کا نام نہیں جو عمل سے عاری ہوتے ہیں بلکہ یہ علم وعمل کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کی مثال سورج اور اس کی روشنی یا آگ اور اس کی حرارت سے سمجھی جا سکتی ہے۔ پانچویں یہ ہے کہ حکمت کا تعلق ان امور سے ہے جو نیک بختی اور نفس کی پاکیزگی کا وسیلہ ہیں۔ چھٹی یہ ہے کہ بنیادی نیکیاں مثلاً سخاوت، عدل اور پاکدامنی وغیرہ بھی حکمت کے ضمن میں آتی ہیں۔ اسی لیے انجیل کو قرآن کریم میں حکمت سے تعبیر کیا گیا ہے اور قرآن کریم میں ان بنیادی نیکیوں کا جہاں ذکر آیا ہے اس کے آخر میں یہ آیت آئی ہے:

ذلك مما اوحى اليك ربك من الحكمة۔ (بنی اسرائیل ۱۷/۳۹)

(یہ احکام اس حکمت کا حصہ ہیں جو تیرے رب نے تیری طرف وحی کی ہے۔)

ساتویں یہ ہے کہ حکمت کوئی لمبی چوڑی، باریک اور گہری چیز کا نام نہیں بلکہ ایک ہلکی اور لطیف شئی کا نام ہے۔ اس لیے ایک حکیم کو اس چیز پر حیرت ہوتی ہے کہ وہ انسان کو حاصل نہ ہو۔ مثلاً ایک انسان نماز پڑھ رہا ہو اور اس پر خشوع وخضوع نہ طاری ہو تو یہ مقام حیرت ہے۔ اسی طرح ایک خطیب کے خطبہ کا اثر لوگوں پر نہ ہو حد درجہ باعث استعجاب ہے۔ حکمت کے اہل اللہ کے وہ منتخب بندے ہیں جن کی صفات کا ذکر مختلف آیات میں موجود ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا۔ (البقرہ ۲/۲۶۹)

(وہ جس کو چاہتا ہے حکمت بخشتا ہے اور جسے حکمت ملی اسے خیر کثیر کا خزانہ مل گیا۔)

مولانا یہ بھی کہتے ہیں کہ حکمت کی متعدد شاخیں اور بے شمار پہلو ہیں۔ ایسے ناموں میں سے بعض نام یہ ہیں ایمان، علم، حق، سکینت، روح، ہدیٰ، بصیرت، نور، امانت، لب، حظ عظیم اور خیر کثیر۔

ایمان اصل حکمت ہے جس طرح حکمت علم، حالت اور عمل سے متصف ہے۔ اسی طرح ایمان بھی ان چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ ایک مومن بندہ جب خود کو اللہ کے حضور پیش کرتا ہے تو ظلمت سے نکل کر نور الٰہی میں داخل ہوجاتا ہے اور تقویٰ کی راہوں کا متلاشی رہتا ہے اور وہ مخلوق کو پیار و شفقت کی نظروں سے دیکھتا ہے اور اس کے سبب اس کے اندر اطاعت کے جذبے نشو و نما پاتے ہیں۔ فساد اور قطع رحمی جیسی برائیاں اس سے دُور ہوجاتی ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

اللہ ولی الذین آمنوا یخرجھم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاءھم الطاغوت یخرجونھم من النور الی الظلمات۔ (البقرہ: ۲/۲۵۷)

(اللہ ان لوگوں کا کارساز ہے جو ایمان لاتے ہیں۔ وہ ان کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف لاتا ہے۔ اور جن لوگوں نے کفر کیا ہے ان کے کارساز طاغوت بنتے ہیں۔ وہ ان کو روشنیوں سے تاریکیوں کی طرف دھکیلتے ہیں۔)

ایمان ہی اصل حکمت ہے۔ مولانا نے اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے امام شافعی کے حکمت کے مفہوم کا جائزہ لیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حکمت سے مراد سنت رسول ہے، اسی قول کو بنیاد بناتے ہوئے اہل حدیث علماء نے بھی حکمت کو سنت رسول قرار دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی وحی اور اپنے رسول کی سنت کی اتباع کو لوگوں پر فرض قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ربنا وابعث فیھم رسولاً منھم یتلو علیھم آیٰتک ویعلمھم الکتاب والحکمۃ ویزکیھم انک انت العزیز الحکیم۔ (البقرہ ۲/۱۲۹)

(اور اے ہمارے رب تو انہی میں سے ایک رسول مبعوث فرما۔ جو ان کو تیری آیتیں سنائے اور ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کا تزکیہ کرے۔ بے شک تو غالب اور حکمت والا ہے۔)

اپنے دعویٰ کے استحکام کے لیے اور بھی بہت سی آیات اسی مفہوم کی نقل کی ہیں۔ امام شافعی نے حکمت سے سنت اس لیے مراد لیا ہے کہ انھوں نے اپنے عہد میں دیکھا کہ لوگ عقلیات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرتے ہیں اور اسے حکمت گمان کرتے ہیں۔ اس کے سبب امام صاحب نے فرمایا کہ قرآن کا اصل فہم سنت رسول سے حاصل ہوتا ہے اور یہی تبیین کتاب کا اصل مآخذ ہے۔ حکمت کی تعلیم درِ اصل ہم لوگوں پر ایک عظیم احسان ہے۔ مولانا فراہی نے حکمت کے سلسلہ میں امام شافعی کی بحث کو مزید ذکر کیا ہے۔

مولانا فراہی نے اس کتاب کے دوسرے باب میں "حکمت کی اصل اور اس کی فروع" سے بحث کی ہے اور بتایا کہ اللہ دنیا کی تمام چیزوں سے بے نیاز ہے اور اپنے تمام کاموں کے لحاظ سے حمید ہے۔ مخلوق پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنے رب کی حمد و ثنا کرے اور نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرے، اس نے ہمیں بے حد و حساب نعمتوں سے

سرفراز کیا۔ بشکرِ نعمت سے نعمتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے :

لئن شکرتم لازیدنکم۔ (ابراہیم: ۱۴/۷)

(اگر تم شکر گزار رہے تو میں تمھیں بڑھاؤں گا۔)

اور اگر بندے اس کی نعمتوں کو صحیح استعمال نہ کیا اور مستقل اللہ کی ناشکری پر قائم و دائم رہے تو اسے دردناک عذاب کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ارشاد ربانی ہے :

ولئن کفرتم ان عذابی لشدید۔ (ابراہیم: ۱۴/۷)

(اور اگر تم نے ناشکری کی تو میرا عذاب بڑا سخت ہوگا۔)

آگے اسی باب میں یہ بتایا گیا کہ حکمت سب سے بڑی نعمت ہے۔ شکر کا جذبہ نعمت کی قدر پہچاننے سے ہوتا ہے، قرآن کریم میں حکمت کو ایک عظیم نعمت کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے :

یوتی الحکمۃ من یشاء ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرًا کثیرًا۔ (البقرہ: ۲/۲۶۹)

(وہ جس کو چاہتا ہے حکمت بخشتا ہے اور جسے حکمت ملی، اسے خیر کثیر کا خزانہ مل گیا۔)

آگے فرماتے ہیں کہ حکمت کی نعمت ان لوگوں کو ملتی ہے جو اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں اور فطری نعمتوں کو ٹھیک طریقہ سے استعمال کرکے خود کو اس کا حقدار بنالیتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے :

والذین اهتدوا زادهم هدًی۔ (محمد: ۴۷/۱۷)

(اور وہ لوگ جنھوں نے ہدایت کی راہ اختیار کی۔ اللہ نے ان کی ہدایت میں افزونی بخشی۔)

اور جو لوگ اس راہ کو ترک کر دیتے ہیں انھیں ہلاکت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں قوم ثمود کے باب میں بتایا گیا ہے انھوں نے ہدایت کے برعکس اندھے پن کو ترجیح دی تو انھیں ذلتوں سے ہم کنار ہونا پڑا۔

اللہ تعالیٰ نے حق کے ساتھ باطل کو اور خیر کے ساتھ شر کو بھی بیان کیا گیا ہے اور اس میں بھی ایک حکمت مضمر ہے تاکہ انسان دونوں چیزوں کو بآسانی سمجھ سکے۔ اور شر کو بغور دیکھا جائے تو اس میں بھی خیر کا ایک پہلو ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے :

فالق الاصباح وجعل اللیل سکنا۔ (الانعام: ۶/۹۶)

(وہی برآمد کرنے والا ہے صبح کا اور اس نے رات سکون کی چیز بنائی۔)

اس آیت کی روشنی میں مولانا فراہی فرماتے ہیں "معلوم ہوا کہ رات اپنی تاریکی کی خاطر نہیں بلکہ ایک مصلحت کی خاطر پیدا کی گئی۔ چونکہ اللہ خلق کا رب ہے لہٰذا وہ اس کو بڑھاتا اور اس کی نشو و نما کرتا ہے۔ رہی تاریکی تو اللہ تعالیٰ اس کو اس خیر کے لیے مہلت دیتا ہے جو اس نے اس کے اندر رکھ دی ہے اگر وہ اس کو مٹانے میں جلدی کرکے اس کو مٹادے تو وہ مصلحتیں بھی جو اس میں سے برآمد ہو رہی ہیں مٹ جائیں گی اور اس طرح خیر کا وہ پہلو معطل ہو جائے گا جس کی وہ نشو و نما فرماتا ہے اور جس کو ظاہر کرتا ہے۔" قرآن کریم میں ارشاد ہے :

یخرج الخبء فی السماوات والارض۔ (النمل: ۲۷/۲۵)

(وہ آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ چیزوں کو ظاہر کرتا ہے۔)

مولانا فرماتے ہیں کہ خداوند قدوس نے اپنی مخلوقات کا عرصۂ حیات کا تعین اس لیے کیا ہے کہ وہ اس پوشیدہ خیر کو واضح کردے۔ یہ دراصل نفس انسانی کی تربیت کے لیے ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ نفس کی مثال وہ پھول ہیں جو ان پودوں پر اگتے ہیں۔ اور وہ جواہر ہیں جو ان پتھروں میں پائے جاتے ہیں۔ حکمت اس کی دولت ہے اور وہ اس دولت کے پانے کے لیے ہے۔

اسی باب میں اس کی طرف بھی اشارہ کیا گیا کہ حکمت رحمت کی تکمیل ہے۔ حکمت تمام امور کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ اسی کے سہارے آسمان و زمین قائم ہیں۔ یہی آغاز، درمیان اور انجام ہے۔ نفس کی آلودگیوں اور خواہش سے دور رکھتی ہے اور اسے تزکیہ سے قریب کرتی ہے۔ اسی لیے اللہ رب العزت نے اس کی تعلیم کے لیے رسول بھیجے۔

تیسرے باب کا آغاز "حکمت کی تعلیم اور اس کا حصول" کے عنوان سے ہوتا ہے۔ مولانا رقمطراز ہیں کہ قرآن کریم ہی کے حوالہ سے حکمت کی معرفت ہوتی ہے اور اسی نے اس کی قدرو منزلت کا تعین کیا ہے۔ اور اسے سب سے عظیم انعام قرار دیا ہے۔ ایک اہم پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کریم نے چار مقامات پر جن چار صفات سے متصف کیا ہے۔ ان میں آپ کی تعلیم کی انتہا تعلیم حکمت کو قرار دیا ہے۔ پہلا مقام سورۂ بقرہ (آیت: ۱۲۹) میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہ دعا ہے جس میں آپ نے اللہ سے ایک ایسے رسول کی بعثت کی درخواست کی ہے جو اللہ کی آیتوں کو سنائے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ان کا تزکیہ کرے۔ دوسرا مقام سورۂ بقرہ (آیت: ۱۵۱) ہی میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیمؑ کی اس دعا کو قبول فرما کر ایک رسول کو مبعوث کرتا ہے اور وہ مذکورہ فرائض انجام دیتا ہے۔ تیسرا مقام سورہ آل عمران (آیت: ۱۶۴) میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ انہی میں سے ایک رسول کو مبعوث کرتا ہے جو ان کے سامنے اللہ کی آیات بیان کرتا ہے۔ ان کو پاک کرتا ہے، نیز کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ چوتھا مقام سورۂ جمعہ (آیت: ۲-۴) میں یہ ہے کہ رسول خدا نے مبعوث ہونے کے بعد ان کے سامنے مذکورہ تعلیم کو بیان کیا لیکن انھوں نے انھیں قابل توجہ نہ گوارا کیا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ان چاروں صفات کا جو تین سورتوں میں تکرار ہوا ہے اس کا ایک خاص مقصد ہے لیکن اسے ایک مستقل فصل میں بیان کیا جائے گا۔ جہاں تک تلاوت آیات کا تعلق ہے تو آپؐ کی کوششوں سے امت کے اندر تلاوت کلام اللہ کا گہرا شغف پیدا ہوا۔ اور نفوس کے تزکیہ میں آپؐ نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے اس کی دوسرے انبیاء کے یہاں کوئی مثال نہیں ملتی۔ اور بعد میں صحابہ کرامؓ نے اس سلسلے کو باقی رکھا۔ اور مستقل قرآن کریم میں غور و فکر کی تعلیم دیتے رہے کیونکہ یہی حکمت کا سرچشمہ ہے۔

آگے مولانا نے حکیم کی قسموں کے متعلق بتایا کہ کچھ حکماء کو فہم و ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ لوگوں کو آلودگیوں سے دور رہنے اور تزکیہ سے قرب حاصل کرنے کی تعلیم دیتے ہیں۔ بعض حکیم حکمت کی سچی تعلیم سے عاری ہوتے ہیں۔ اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی بات کو قرینہ کے ساتھ پیش کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔

حکمت کے حصول کے متعلق مولانا کا خیال ہے کہ یہ چیز صرف خدا سے مانگی جاسکتی ہے کیونکہ خدا کی جانب سے یہ ایک نور ہے۔ وہی صرف اسے دے سکتا ہے۔ انسان کو یاد رہے کہ نصف شب کی نماز سے یہ چیز دستیاب ہوتی

ہے نیز غور وخوض کے ساتھ تلاوت کرنے اور لوگوں کے ساتھ رحمت وشفقت کرنے سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ آگے اس نکتہ کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی گئی ہے کہ حکمت صرف ان لوگوں کو ملتی ہے جو اہلِ دانش ہیں۔ اسی لیے قرآن کریم میں آیا ہے کہ "ومایذکر الا اولوا الالباب" یعنی نصیحت صرف اہلِ عقل کے لیے ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عہدِ رسول ؐ میں علماءِ صحابہ کرامؓ نے جس طرح آپ سے قرآن مجید حاصل کیا اسی طرح آپؐ سے حکمت بھی سیکھی۔ لیکن جیسے جیسے عہدِ رسول ؐ امت سے دور ہوتا گیا اسی طرح حکمت بھی ان سے دور ہوتی گئی۔ آپؐ کے بعد صحابۂ کرامؓ تین گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک تو وہ جنھوں نے قرآن کریم پر غور وخوض کیا اور مستقل اس کی تلاوت اور تعلیم میں مشغول رہے۔ چنانچہ انھیں حکمت کا وافر حصہ ملا۔ دوسرے وہ جنھوں نے خود کو سنت اور حدیث کی روایت میں مشغول رکھا اور بدعت وتحریف کے تمام راستوں کو بند کر دیا۔ دینِ اسلام کے سلسلے میں انھیں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہوا اور وہ تقویٰ کے بلند مقام پر فائز تھے لیکن ان کی حکمت کے دوسرے دروازوں تک ان کی توجہ بہت کم رہی کیونکہ انھوں نے قرآن کریم کی حکمت کو علم حدیث تصور کر لیا تھا۔ تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جنھوں نے اپنی تمام تر صلاحیت یونان کے فلسفہ وکلام پر صرف کر دی اور اسی کو قرآنی حکمت سمجھ بیٹھے۔ اسی لیے یہ حکمتِ الٰہیہ سے بالکل محروم رہے۔ آگے چل کر "افرادِ امت کی فرائضِ نبوی سے مطابقت" سے بحث کرتے ہوئے اس فصل کو ختم کیا ہے۔

چوتھے باب میں مولانا نے "حکمت اور قرآن حکیم" موضوعِ بحث بنایا ہے۔ اور سب سے پہلے یہ بتانا چاہا ہے کہ حکمت اور نظم قرآن کا کیا باہمی تعلق ہے۔ اور حکمت کے دروازے ہی سے نظم قرآن تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے، جو شخص قرآن پر غور وخوض کرنے سے محروم ہے وہ نظم قرآنی کو نہیں پا سکتا۔

قرآن مجید ایک بلند ترین کتاب ہے۔ اس کی یہ صفت اس بات کی متقاضی ہے کہ وہ پرحکمت بھی ہو اور حکمت کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ کتاب منظم اور مربوط ہو۔ قرآن کریم چونکہ منظم، مربوط اور مرتب ہے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اسے عزیز اور حکیم کی صفتوں سے موسوم کیا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه۔ تنزيل من حكيم حميد۔ (فصلت: ۴۱/۴۲)

(بے شک یہ ایک بلند پایہ کتاب ہے، اس میں باطل نہ اس کے آگے سے داخل ہو سکتا ہے اور نہ اس کے پیچھے سے۔ یہ خدائے حکیم وحمید کی طرف سے نہایت اہتمام کے ساتھ اُتاری گئی ہے۔)

آگے یہ بحث آئی ہے کہ حکمت نظم قرآن میں پوشیدہ ہے اور اس کے بعد حکمت کی پہچان کے طریقہ سے بحث کی ہے کہ قرآن کریم نے حکمت کی معرفت کا طریقہ خود بتا دیا ہے کہ کون سی چیزیں حکمت کے ضمن میں آتی ہیں اور اہلِ زبان نے بھی حکمت کے مفہوم کو واضح کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود بھی لوگوں نے حکمت کی معرفت میں غلطی سے کام لیا ہے۔ آگے چل کر یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود فطرتِ انسانی کے اندر حکمت ودیعت کی ہے یہ منبع خود انسان کے اندر موجود ہے۔ مولانا کے الفاظ اس طرح ہیں "وہ اپنی ذات کی طرف رجوع کرے۔ اس کی فطرت اور اس کے عجائب پر غور کرے کیونکہ یہی حکمت وہ نور ہے جس سے وہ اس کے گرد وپیش اور اوپر نیچے

کو دیکھے گا۔ اسی سبب کی بنا پر اگلوں نے تمام معارف میں نفس کی معرفت کو سب سے زیادہ اہم اور بنیادی سمجھا وہ شخص کتنا بے خبر ہے جو اپنی ذات کے احوال سے تو غافل رہے لیکن دُور کی چیزوں میں مشغول رہے۔[98]

اس باب کے اختتام پر فرماتے ہیں کہ قرآن کی بیان کردہ حکمت قریب ہونے کے باوجود بھی در حجاب رہی۔ حکمت لفظ کچھ اور سمجھ لینے کی وجہ سے بھی امتِ مسلمہ کو حکمتِ قرآنی تک رسائی ممکن نہ بن سکی۔ چونکہ ایک طرح سے اس حکمت کو اللہ تعالیٰ انھیں نھیں بطور ورثہ عطا کیا ہے اس لیے وہ اس سے بے نیاز ہے اور حقیقت حکمت کی فکر انھیں دامن گیر نہ ہوئی۔ اسی لیے حدیث میں یہ کہنا پڑا کہ "الحکمۃ ضالۃ المومن" یعنی حکمت امتِ مسلمہ کی متاعِ گمشدہ ہے۔[99]

پانچویں باب میں "حکیم کا طرزِ فکر و تعلیم" کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ایک حکیم جب اس کائنات پر نظر ڈالتا ہے تو اس کا ذرہ ذرہ مرتب و منظم نظر آتا ہے، اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ یہ کائنات خاص مقصد کے لیے تخلیق کی گئی ہے اور اس کی تمام اشیا اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ اس کا خالق ضرور کوئی ہے۔ اور اس خالق کے ہر حکم کو بجالانا اپنا حقیقی اور لازمی فریضہ تصور کرتا ہے۔

قرآن کریم نے حکمت کو تمثیلات کے ذریعہ پیش کیا ہے۔ حضرت مسیحؑ نے حکمت کی تعلیم کو تمثیلات کے ذریعہ پہنچایا۔ افلاطون کا یہ کہنا بجا ہے کہ جو شخص تمثیلات کے ذریعہ بات نہیں کر سکتا وہ حکیم نہیں ہے۔ قرآن نے امثال کے متعلق یہاں تک کہہ دیا ہے کہ

وما یعقلھا الا العاملون۔ (العنکبوت : ۲۹/۴۳)

(ان کو صرف اہلِ علم ہی سمجھتے ہیں۔)

مولانا فرماتے ہیں کہ حکمت، علم اور عمل دونوں کی جامع ہے اور حکمت دل کی زندگی ہے، حکمت کا بیج ایسے دل میں ڈالا جائے جس کے اندر قبول کرنے کی صلاحیت ہے تو اس دل میں حکمت برگ و بار لائے گی ٹھیک اسی طرح جس طرح زرخیز زمین میں بیج تناور درخت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا کرتے تھے :

اللھم انی اعوذ بك من علم لا ینفع وقلب لا یخشع۔[100]

(اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں اس علم سے جو نفع نہ دے اور اس دل سے جو عاجزی اختیار نہ کرے۔)

آگے یہ بات منظرِ عام پر لائی گئی ہے کہ حکمت بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے قرآن کو بتدریج نازل کیا گیا ہے۔ آخر میں اس بات پر زور دیا ہے کہ بغیر نظمِ قرآن کے حکمت تک پہنچنا امرِ محال ہے۔[101]

پہلے حصہ کے اختتام کے بعد دوسرے حصہ کا آغاز ہوتا ہے۔ آغاز میں یہ بتایا گیا کہ یہ کائنات ایک نظام کے تحت کار فرما ہے اور اس نظام کا تجزیہ کیا جائے تو یہی بات سامنے آتی ہے کہ اس کا خالق اور کارساز صرف اللہ واحد ہے نہ کوئی اور، نظامِ کائنات خود وحدت کا شاہد ہے۔ ایک حکیم کو کائنات کے اضداد میں وحدت اور منفعت نظر آتی ہے۔

یہ کائنات اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ اس کا خالق کامل ہستی کا مالک ہے۔ اور دنیا کی تمام چیزیں اسی کے زیر تسلط ہیں۔ یہی اولین اور آخری ہستی ہے اور سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

والی اللہ المصیر۔ (آل عمران: ۲۸/۳)

(اور اللہ ہی کی طرف لوٹنا ہے۔)

آگے یہ بتایا گیا کہ نظام دین حکمت کا متقاضی ہے اور جو شخص دین کی حکمتوں سے واقف ہو کر اس کے مطابق زندگی بسر کرے گا وہ نور بصیرت پر ہوگا کیونکہ علم کے بغیر عبادت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ حکمت انسان کے اندر ایسی بصیرت پیدا کر دیتی ہے کہ انسان کو اللہ کے کاموں میں کوئی رخنہ نظر نہیں آتا۔ قرآن کریم میں آیا ہے:

ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور۔ (الملک: ۳/۶۷)

(تم خدائے رحمان کی صنعت میں کوئی خلل نہیں پاؤ گے۔ نگاہ دوڑا کر دیکھو تمہیں کوئی نقصان نظر آتا ہے۔)

آگے مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں یہ صراحت موجود ہے کہ اسلام دین فطرت ہے اور قرآن ہی دین فطرت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ قرآن اور انسان نیز خلق اور امر کے مابین ایک توازن اور ہم آہنگی ہے۔ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اعطی کل شیئ خلقه ثم هدیٰ۔ (طٰہٰ: ۵۰/۲۰)

(اس نے ہر چیز کو اس کی خلقت عطا فرمائی پھر اس کی رہنمائی کی۔)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

احسن کل شیئ خلقه۔ (السجدہ: ۷/۳۲)

(اس نے جو چیز بھی بنائی خوب ہی بنائی ہے۔)

کائنات کا نظام دیکھتے ہوئے انسانی برادری پر یہ چیز عائد ہوتی ہے کہ وہ اللہ کے حکموں پر کاربند رہے اگر وہ اس کے خلاف جاتا ہے تو وہ ضلالت کے گڑھے میں جا گرے گا اور خود اپنی فطرت کا باغی کہا جائے گا۔ اس دنیا میں اللہ تعالیٰ انسان کو کبھی تکالیف سے آزماتا ہے اور کبھی سکون و قرار دے کر۔ انسان پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ مقصد حیات کے حصول سے کنارہ کشی اختیار نہ کرے اور اللہ نے اس کے اندر جو صلاحیتیں ودیعت کی ہیں وہ اسے انتہائی کمال تک پہنچانے کی کوشش کرے۔ اور اللہ کے ہر فیصلہ پر خود کو ثابت قدم رکھے اور اپنی خواہشات کے علی الرغم اللہ کی رسی پکڑنے کی کدوکاوش کرے۔ دین اسلام نے تزکیہ کو بنی نوع انسان کے لیے اصل مقصد قرار دیا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة۔ (آل عمران: ۱۶۴/۳)

(جو ان کو اس کی آیتیں سناتا ہے، ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو شریعت اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔)

یہ بات آچکی ہے کہ خلق اور امر میں ایک موافقت موجود ہے۔ جب ایک حکمت کے طالب کے سامنے یہ چیز آتی ہے تو وہ اپنے علم کی روشنی میں اس کا جائزہ لیتے ہوئے اپنی متاع گمشدہ کو پالیتا ہے۔ لیکن فلاسفہ اپنے تمام علوم کے وجود ہی سے حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں[۱۲]۔ ارسطو نے تمام علوم کے احاطہ کو حکمت قرار دیا، لیکن اس میں حکمت نام کو نہ تھی۔ چنانچہ ارسطو نے اپنی غلطی کو محسوس کرنے کے بعد ہی اس نے مابعد الطبیعات کو اعلیٰ حکمت قرار دیا۔ لیکن پھر بھی ابتدائی وہم سے وہ نہ نکل سکا اور امور عامہ کو حکمت کا موضوع قرار دیا۔ چنانچہ حکمت کا دیدار اسے نہ ہو سکا۔ اور دوسرے فلاسفہ نے علم اور عالم کو موضوع فکر بنایا اور اوہام میں اُلجھ کر رہ گئے اور علم کے سرچشمہ تک ان کی رسائی نہ ہو سکی۔

ومن لم یجعل اللہ لہ نوراً فمالہ من نور۔ (النور: ۲۴/۴۰)

(اور اللہ جس کو روشنی نہ بخشے تو اس کے لیے کوئی روشنی نہیں۔)

اس باب کے آخر میں "انسان کے اختیار کی حکمت" سے بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اللہ نے نعمت کی تکمیل کر کے انسان کو یہ اختیار عطا کیا ہے کہ وہ خیر اور شر کے راستوں میں سے جس راستے کو چاہے اپنے لیے منتخب کرے۔

ساتویں باب میں "مذہب پر غور کا طریقہ" عنوان قائم کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا کہ دین اسلام کا مطلب رب کی بندگی اور اطاعت ہے۔ بندگی کے لیے چار چیزیں لازمی ہیں، اخلاص، مغز عبادت کی معرفت، اللہ کی رضا کے راستہ پر چلنا اور اجزائے دین کی ترکیب یعنی دین کے تمام راہوں اور پہلوؤں سے واقفیت۔ تین چیزوں کے ساتھ اجزاء کی ترکیب ہونا ضروری ہے۔ اس کے بغیر اعتدال اور میانہ روی نہیں آسکتی۔ اور انہی چیزوں کے ساتھ ایک حکیم مرد مومن بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس تمام دوسرے مذاہب میں اعتدال نظر نہیں آتا۔ مولانا کا خیال ہے کہ ہندومت، بدھ مت، مجوسیت، یہودیت اور نصرانیت جیسے مذاہب میں گمراہی ان کے غلو، بدعات اور خواہشات نفس کی راہ سے داخل ہوئی۔ ایک حکیم مذہب کو تین پہلوؤں سے دیکھتا ہے۔ (۱) مذہب کا وجود اور اس کا نظام (۲) دوسرے مذاہب کے ساتھ اس کی نسبت (۳) ثابت شدہ حقائق کے ساتھ اس کی نسبت۔ ایسے حقائق میں فطرت انسانی اپنے وسیع مفہوم کے ساتھ شامل ہے۔ اس کے بعد حکیم کے متعلق یہ بتایا کہ مذاہب کی تحریف شدہ چیزوں اور بدعات کو بخوبی پہچان لیتا ہے[۱۳]۔

آٹھویں باب میں "دین اسلام کی بنیادوں" پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے اللہ کی معرفت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بتایا گیا کہ اللہ کی تین صفات کمال رحمت، قدرت اور حکمت پر ایمان لانا نہایت ضروری ہے۔ بقیہ تمام صفات اسی ضمن میں آتی ہیں۔ اور خدا پر ایمان لانے سے دل میں تازگی پیدا ہوتی ہے۔

ومن یومن باللہ یھد قلبہ۔ (التغابن: ۶۴/۱۱)

(اور جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے اللہ اس کے دل کی رہنمائی کرتا ہے۔)

اس کے بعد ایمان کے ثمرات سے بحث کرتے ہوئے یہ بتایا گیا کہ دین کے نظام کی اولین بنیاد عدل ہے اور یہ عقل اور اخلاق کے امتزاج کا نام ہے، عدل میں شکر بھی داخل ہے۔ عدل کا تقاضہ ہے کہ منعم کا شکر

ادا کیا جائے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان و ایتایٔ ذی القربیٰ و ینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون۔ (النحل: ۱۶/۹۰)

(بے شک اللہ حکم دیتا ہے عدل کا، احسان کا اور ذوالقربیٰ کو دیتے رہنے کا اور روکتا ہے بے حیائی، برائی اور سرکشی سے وہ تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاددہانی حاصل کرو۔)

اس باب میں شکر کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ واضح کیا کہ جس طرح عدل اپنی ذات کے اعتبار سے ایک لازمی صفت ہے اسی طرح شکر بھی ایک لازمی صفت ہے۔ شکر اصلاً احسان کے مساوی بدلہ کا نام ہے۔ اللہ نے انسانوں پر متعدد اور لامتناہی احسانات کیے ہیں اس لیے اس کا تقاضا ہے کہ اس سے کامل اور خالص محبت کی جائے۔ احسان کا بدلہ احسان ہونا عدل کا تقاضا ہے۔ عدل پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کی اہمیت کو بھی منظر عام پر لایا گیا ہے اور بتایا کہ جب بندے کے اندر شکر کا جذبہ پیدا ہوتا ہے تو وہ ملکوت الٰہی کا مشاہدہ اور اس پر غور کرتا ہے۔ اور اس بات پر ایمان لاتا ہے کہ اس کا ایک ہی رب ہے جس کے اندر جمال و جلال کی صفتیں پورے کمال کے ساتھ موجود ہیں۔

اس باب کے آخر میں یہ چیز بیان کی گئی کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے جس کی صراحت قرآن وسنت دونوں میں موجود ہے اور خود عقل بھی اسی کو تسلیم کرتی ہے۔ حسنِ نیت کا مختصر نام اسلام ہے۔ ایک مخلص موحد اپنے رب کا طالب اور اس کے غضب سے ترساں رہتا ہے اور تقویٰ کی راہ اختیار کرتا ہے اور وہ اپنے عمل کی کوتاہی پر غور کرتا ہے تاکہ اسے دور کرکے اپنے عمل کو درست کرے۔ یہی اللہ کے حکیم بندے ہیں۔ انہی لوگوں کے متعلق قرآن گویا ہے:

والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا۔ (عنکبوت: ۲۹/۶۹)

(اور جو ہماری راہ میں مشقتیں جھیل رہے ہیں ہم ان پر اپنی راہیں ضرور کھولیں گے۔)

جناب خالد مسعود صاحب کی یہ کاوش یقیناً علمی دنیا کے لیے اور خصوصاً قرآن کریم کے طلبہ کے لیے ایک قیمتی تحفہ ہے۔ لیکن خالد مسعود صاحب کی یہی کاوشیں اگر اصل کتاب منظر عام پر لانے میں صرف ہوتیں تو یہ قیمتی ترین تحفہ تصور کی جاتیں۔ اصل عربی عبارت سامنے نہ ہونے کے باعث اس ترجمہ کے باب میں کوئی حتمی رائے صادر نہیں کی جاسکتی۔ البتہ اتنا مطالعہ کے درمیان باربار محسوس ہوا کہ سلاست و روانی چلتے چلتے ساتھ چھوڑ جاتی ہے۔

اس ترجمہ میں مترجم نے بہت سے حوالے حواشی میں فراہم کردیے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ حوالے خود مولانا فراہی نے دیے بھی ہوں۔ لیکن کتاب میں بہت سی ایسی چیزیں آئی ہیں جن کے حوالے ضروری تھے۔ یہ کتاب اس زاویے سے حد درجہ مفید ہے کہ مولانا فراہی کی قرآنی فکر کی تفہیم میں ممد و معاون ثابت ہوگی۔ یہ کتاب اس بات کا بین ثبوت ہے کہ مولانا فراہی بیسویں صدی کے ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے قرآنی علوم و معارف پر غور وخوض کرنے کے لیے ایک نئے مدرسہ کی بنیاد ڈالی۔ یہی وجہ ہے کہ فکرِ فراہی کی پذیرائی نہ صرف برصغیر میں بلکہ عرب دنیا میں بھی ہوئی۔[۱]

حواشی

۱۔ مولانا حمید الدین فراہی کی حیات و خدمات سے متعلق درج ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:۔

الف: مختصر حیات حمید۔ (مرتبہ) عبدالرحمان ناصر اصلاحی۔ مطبع معارف، اعظم گڑھ (بدون تاریخ)۔ ص ۱۔۶۴

ب: کتابیات فراہی۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی۔ ادارہ علوم القرآن۔ علی گڑھ۔ ۱۹۹۱ء۔ ص ۷ ـ ۸۰

پ: علامہ حمید الدین فراہی۔ محمد عنایت اللہ سبحانی اصلاحی۔ مکتبہ الاصلاح۔ سرائے اعظم گڑھ ۱۹۷۶ء۔ ص ۶ ـ ۱۹۸

ٹ: علامہ حمید الدین فراہی۔ حیات و افکار (مقالات فراہی سیمینار) دائرہ حمیدیہ، مدرستہ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ۔ ۱۹۹۲ء۔ ص ۵ ـ ۵۹۱

۲۔ ایضاً۔ تصانیف فراہی کا غیر مطبوعہ سرمایہ۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی۔ ص ۵۷ ـ ۹۶

۳۔ "حکمت قرآن" کے عنوان سے ایک کتاب مولانا محمد تقی امینی صاحب نے تصنیف کی جس میں انھوں نے مولانا فراہی کی تصنیف "حکمت قرآن" سے استفادہ کیا۔ اس وقت تک مولانا فراہی کی یہ تصنیف شائع نہیں ہوئی تھی۔ چنانچہ مسودہ دیکھنے کے لیے انھوں نے اعظم گڑھ کا سفر کیا اور مولانا بدرالدین اصلاحی کے گھر گئے جہاں مسودہ ایک بکس میں مقفل تھا۔

۴۔ وضاحت کے لیے: حکمت قرآن۔ امام حمید الدین فراہیؒ۔ ترجمہ از خالد مسعود۔ دائرہ حمیدیہ، مدرستہ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ۔ اپریل ۱۹۹۶ء۔ ص ۲۹ ـ ۳۹

۵۔ امام شافعیؒ کے حکمت سے متعلق خیالات جاننے کے لیے ملاحظہ کیجیے۔ حکمت قرآن، وضاحت کے لیے دیکھیے صفحات ۴۶ ـ ۵۵

۶۔ ~~~

۷۔ وضاحت کے لیے حکمت قرآن۔ ص ۵۷ ـ ۷۰

۸۔ نظم قرآن پر مولانا فراہی کی ایک معرکۃ الآرا تصنیف بھی ہے جس میں انھوں نے نہایت مدلل طریقے سے یہ بحث کی ہے کہ قرآن ایک منظم کتاب ہے، نظم قرآن کی یہ بحث متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے لیکن اتنے مستحکم و مبرہن انداز میں نہیں۔ دیکھیے: دلائل النظام ـ المعلم عبدالحمید فراہی۔ الدائرۃ الحمیدیہ۔ الطبعۃ الاولی ۱۳۸۸ھ ص ۹ ـ ۶۲۔ نظریہ "نظم قرآن" کو اپنے تفسیری اجزا میں پیش نظر رکھتے ہوئے چند سورتوں کی تفسیر لکھی ہے۔ دیکھیے: تفسیر نظام القرآن ـ مولانا حمید الدین فراہی۔ (ترجمہ از امین احسن اصلاحی) دائرہ حمیدیہ، مدرستہ الاصلاح۔ سرائے میر، اعظم گڑھ۔ ۱۹۹۰ء۔ ص ۲۹ ـ ۵۳۶

۹۔ وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو: حکمت قرآن۔ ص ۷۲ ـ ۸۱

۱۰۔ صحیح مسلم: کتاب الذکر والدعاء۔ باب التعوذ من شر ما عمل

۱۱۔ وضاحت کے لیے دیکھیے: حکمت قرآن۔ ص ۸۲ ـ ۹۶ ۱۲۔ ایضاً۔ ص ۹۷

۱۳۔ وضاحت کے لیے حکمت قرآن ـ ص ۱۱۸ ـ ۱۲۳

۱۴۔ ایضاً۔ دیکھیے صفحات ۱۴۴ ـ ۱۴۱

۱۵۔ دیکھیے: سید رشید رضا۔ مجلہ المنار، مصر۔ مارچ ۱۹۰۹ء۔ ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶

استاد مدرس رضوی مرحوم
ترجمہ : ڈاکٹر سید حسن عباس*

مقدمہ تاریخ بخارا

(تاریخ بخارا، ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی (۲۸۶ — ۳۴۸ھ) کی عربی زبان میں مشہور کتاب ہے۔ اس کا فارسی ترجمہ ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی نے کیا اور محمد بن زفر بن عمر نے اس ترجمہ کی تلخیص کی۔ استاد مدرس رضوی نے اپنے عالمانہ مقدمہ اور مفید تحشیے کے ساتھ شائع کیا تھا۔ اب تک اس کے دو ایڈیشن تہران سے چھپ چکے ہیں۔ چونکہ مقدمہ نہایت معلوماتی ہے اس لیے اس کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔)

نرشخی کی تاریخ جیسا کہ اس کے نام سے ہی ظاہر ہے شہر بخارا کی تاریخ ہے جس میں اس شہر کے جغرافیائی حالات، مضافات، قصبات، گاؤوں اور دریاؤں کے بارے میں نیز اس کے مضافات کے علما و قضاۃ اور وہاں رونما ہونے والے واقعات وحادثات کا ذکر ہے۔

ماضی میں اس قسم کی تاریخیں لکھنے کا رواج عام تھا اور ہر شہر کی ایک یا کئی تاریخیں لکھی گئی ہیں جن میں ہر ایک میں اس وقت کے کچھ نہ کچھ حالات و واقعات اور سود مند و مفید اطلاعات ملتی ہیں۔

بعض شہروں کی کئی کئی اور کبھی کسی شہر کی ایک یا کئی تاریخیں لکھی گئی ہیں مثلاً بخارا کی سات آٹھ، بلخ کی دو، خراسان اس کے شہروں اور علما کی پانچ، مرو کی چھ، نیشاپور کی چھ اور ہرات کی سات تاریخیں لکھی گئیں جن میں سب سے زیادہ شہرت، حاکم کی "تاریخ نیشاپور" کو حاصل ہوئی۔ افسوس کہ اب ان میں سے زیادہ تر کے صرف نام ہی ملتے ہیں خود کتابوں کا نام و نشان نہیں ملتا۔

خراسان اور ماوراء النہر کی تواریخ تو بہت لکھی گئیں اور چونکہ یہاں ان سب کا ذکر طوالت کا باعث ہوگا۔ لہٰذا ہم صرف چند کتابوں کے نام بتانے پر ہی اکتفا کرتے ہیں:

۱۔ تاریخ بخارا   از ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل جعفی الحافظ صاحب صحیح بخاری
(۱۳ شوال ۱۹۴ — ۲۵۶ھ)

---

*

۲۔ تاریخ بخارا — از مسلمہ بن قاسم
یہ کتاب تاریخ بخارا کا تتمہ ہے
۳۔ تاریخ بخارا — از سعد بن جناح (یا سعید)
ان دو تاریخوں کا ابن فندق نے تاریخ بیہق کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔
۴۔ تاریخ بخارا — تالیف: ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی (متوفی صفر ۳۴۸ھ)
۵۔ تاریخ بخارا — تالیف: ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر احمد بن محمد بن سلیمان معروف بہ غنجار بخاری (۳۴۷۔۴۱۲ھ) بہت سے مؤرخین نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے مجملہ ذہبی نے العبر میں اور یاقوت نے ارشاد الاریب میں۔
۶۔ تاریخ بخارا — از ابوبکر منصور برشخی — سمعانی نے کتاب الانساب میں اس تاریخ اور اس کے مؤلف کا ذکر کیا ہے۔
۷۔ تاریخ بخارا و سمرقند بہ نام القند (بیس جلد) مؤلف نجم الدین ابوحفص عمر بن محمد بن احمد النسفی سمرقندی فقیہ حنفی (۴۶۱ھ۔ ۵۳۷ھ)
سمعانی نے الانساب میں، ذہبی نے العبر میں اور کچھ دوسرے مؤرخین نے اس تاریخ کے حوالے دیئے ہیں اور اس سے نقل قول کیا ہے۔
۸۔ تاریخ مزارات بخارا — تالیف احمد بن محمود
یہ 'تاریخ ملا زادہ' کے نام سے مشہور ہے۔

اگر کتب تواریخ و رجال اور فہرستوں میں مزید تلاش و جستجو کی جائے تو یقیناً مذکورہ تعداد میں اضافہ ہی ہوگا۔ بخارا کی جن آٹھ تاریخوں کا ذکر کیا گیا ان میں تاریخ ملا زادہ اور تاریخ نرشخی کے سوا بقیہ کتابوں کا اب تک پتہ نہیں چل سکا ہے۔

کتاب 'تاریخ بخارا' یا بقول صاحب مزارات بخارا 'کتاب اخبار بخارا' فارسی میں ایک بہترین اور نفیس ترین تاریخی کتاب ہے اور ایسی ذی قیمت تالیف ہے جو بزرگوں سے ہمیں ملی ہے اور اب تک زمانے کے ستم ظریف ہاتھوں سے محفوظ بھی ہے۔ ایران کے ماضی کے ایک حصے کے روشن ہونے اور سامانیوں کے دارالحکومت کے احوال سے متعلق چند حقائق کے ذکر پر مشتمل تاریخی نکات (جو اس کتاب میں ملتے ہیں) کہیں اور مشکل سے ہی مل سکتے ہیں۔

بخارا پر عرب فاتحین کے تسلط کی کیفیت اور وہاں کے لوگوں میں اسلام کے رواج، سفید جامگان کے ظہور، مقنع کے خروج، سامانیوں کے ظہور اور اس وقت کے جغرافیائی حالات، ندیوں اور گاؤوں کا ذکر، شہری آبادی کا تذکرہ — (غرض) جو کچھ اس کتاب میں آیا ہے یہ سب ایسے موضوعات ہیں جو زیادہ تر صرف اسی کتاب میں ملتے ہیں۔ اسلاف کے کارناموں کے قائل حضرات کے لیے بہترین مآخذ، دلیل، سند اور مکمل طور پر راہنما ہیں۔ اس کی عبارت سادہ و رواں ہے اور فارسی نثر کی کتابوں میں اس کا مقام و مرتبہ بہت بلند ہے۔

نرشخی کی یہ کتاب 'تاریخ بخارا' اصل میں عربی میں تھی جو بظاہر ناپید ہے۔ اس کا مؤلف ابوبکر محمد بن

جعفر نرشخی ہے جو سامانی بادشاہوں کا معاصر اور ابو محمد نوح بن نصر سامانی کی وفات کے بعد تک بقید حیات تھا، اس نے اپنی کتاب امیر نوح کو تقدیم کی تھی۔

نرشخی کے پورے حالات نہیں ملتے۔ اس کا نام کتب تواریخ و رجال میں بھی نہیں ملتا۔ صرف سمعانی نے کتاب 'الانساب' میں نرشخی کی نسبت کے ضمن میں محمد بن جعفر کا اس طرح ذکر کیا ہے:

"ابوبکر محمد بن جعفر بن زکریا بن خطاب بن شریک بن بزیغ النرشخی از اہل بخارا است۔ از ابی بکر بن حریث و عبداللہ بن جعفر و غیر این دو روایت کند، تولدش در سال ۲۸۶ و وفاتش در ماہ صفر سال ۳۴۸ بودہ است۔"

سمعانی نے نرشخی کے اس ذکر میں اس کی کتاب تاریخ بخارا کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس اہم تالیف کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح علامہ قزوینی مرحوم کو اس تاریخ کی نرشخی سے نسبت میں شک واقع ہوا ہے اور انھوں نے اپنی ایک یادداشت میں لفظ 'نرشخی' کے ضمن میں یوں تحریر فرمایا ہے:

"بہ احتمال بسیار قوی مؤلف تاریخ بخارا 'نرشخی' نیست بلکہ 'برشخی' است، چہ سمعانی در تحت نسب اخیر V&B گوید "والمشہور بالنسبة الیھا (ابو۔۔۔ یاض) بکر منصور البرشخی صاحب تاریخ بخارا و ابنہ" و در نسبت نرشخی ص ۵۵۸ ابدا از کسی کہ صاحب تاریخ بخارا باشد اسمی نبردہ است پس اگر سمعانی تصحیف نکردہ باشد یا اگر تاریخ بخارای طبع شفر، تاریخ بخارای دیگر نباشد غیر تاریخ بخارای مذکور در انساب) بہ احتمال بسیار قوی شفر یا نسخ منقول عنہا ی شفر تصحیف کردہ بودہ و برشخی را نرشخی نوشتہ بودہ است، بہ مناسب اینکہ ہر دو نسبت موجود است و ہر دو منسوب اند بہ قریہ ای از قرای بخارا یکی نرشخ و دیگری برشخ، سمعانی در انرشخی، اسمی از ابوبکر محمد بن جعفر نامی (کہ کنیہ و نام و نسبتش مطابق مؤلف تاریخ بخارا ست) بردہ است و لی نگفتہ است کہ وی صاحب تاریخ بخارا است۔"

جس شک کا اظہار علامہ قزوینی مرحوم نے کیا ہے کسی بھی طرح صحیح اور قابل قبول نہیں ہے کیوں کہ اولاً مترجم نے کتاب حاضر کے شروع میں (ص ۳۳) وضاحت کر دی ہے کہ کتاب کا مؤلف ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی ہے۔ ثانیاً اس کا اور اس کے باپ کا نام (محمد بن جعفر) کتاب میں تیئیس جگہوں پر آیا ہے جس میں بیشتر نرشخی کی نسبت موجود ہے۔ اور تمام جگہوں اور نسخوں میں تصحیف کا احتمال بہت کم بلکہ بعید ہے۔ مؤلف کے نام محمد جعفر کے ذکر کے ساتھ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ لفظ نرشخی بلا شک و شبہ صحیح اور تصحیف کا احتمال بے سبب ہے۔ اور سمعانی کا محمد بن جعفر نرشخی کے ذکر کے دوران اس کی کتاب تاریخ بخارا کا ذکر نہ کرنا، اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کی ایسی کوئی تالیف نہیں تھی۔ اور جیسا کہ خود کتاب سے معلوم ہوتا ہے اور مترجم نے بھی جس کی طرف اشارہ کیا ہے، کتاب کی تالیف ابو محمد نوح بن نصر سامانی کی حکومت کے دوران ہوئی اور مؤلف نے اسے ۳۳۲ھ میں اس بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا اور نرشخی کا نوح کا معاصر ہونا خود سمعانی کے بقول مسلّم ہے۔ لیکن ابوبکر منصور برشخی جس کا زمانہ معلوم نہیں ہے اور نہ ہی امیر نوح کا معاصر ہونا یقینی ہے اور یہ بھی بالکل واضح ہے کہ اس کا مؤلف محمد بن جعفر نرشخی ہونا چاہیے تاکہ منصور برشخی

جیسا کہ علامہ قزوینی نے احتمال ظاہر کیا ہے۔

تاریخ نرشخی کی تالیف کے دو سو سال بعد یعنی ۵۲۲ھ (۲۹-۱۱۲۸ء) میں جب لوگوں میں عربی کتب کے مطالعے کی دلچسپی کم ہو گئی تھی اور ان کا سمجھنا عوام کے لیے دشوار ہو گیا تھا۔ ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی نے اپنے بعض دوستوں کی فرمائش پر اسے فارسی میں ترجمہ و تالیف کر ڈالا اور کتاب کے بعض مضامین و مطالب کو حذف کر دیا جسے اس نے ملال انگیز اور بے بنیاد سمجھا اور جن کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں دیکھا، اور ان کی جگہ دیگر کتابوں مثلاً خزائن العلوم مصنفہ ابوالحسن عبدالرحمٰن بن محمد نیشاپوری اور دیگر تاریخی کتب سے مفید معلومات و اطلاعات کا اپنے ترجمے میں اضافہ کر دیا اور یہ ترجمہ ۵۲۲ھ میں مکمل ہوا۔

اس کے بعد ۵۷۴ھ میں (یعنی باون سال بعد) محمد بن زفر بن عمر نے قباوی کے ترجمے کی تلخیص کی اور اسے صدر الصدور صدر جہاں برہان الدین عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز بن مازہ بخاری حنفی رئیس بخارا کے نام معنون کیا۔ یہ وہی عبدالعزیز ہیں جو اپنے زمانے کے بزرگوں اور اسخیا و محتشمین میں شمار ہوتے تھے جن کے جود و سخا اور کرم و مروت کی حکایتیں محمد عوفی نے جوامع الحکایات میں بیان کی ہیں۔

محمد بن زفر کے بعد ایک اور نامعلوم شخص نے پھر اس کتاب میں دخل و تصرف کیا اور واقعات کو مغلیہ فوج کے غلبے اور چنگیز خاں کے ہاتھوں بخارا پر قبضے تک بڑھا دیا چنانچہ اس کتاب کے صفحات ۳۵ اور ۳۶ پر سلطان محمد خوارزم شاہ اور چنگیز خاں کے نام دیکھنے میں آتے ہیں۔

کتاب کی تلخیص کے بعد جو اضافے اس میں کیے گئے ہیں احتمال ہے کہ اس کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے کہ ایک شخص نے تاریخ مستوفی عراقی (یا فخر الدین مستوفی عراقی) سے اپنے نسخے کے حاشیے پر واقعات تحریر کیے اور بعد کے کاتبوں نے جنھوں نے اس نسخے کی نقلیں تیار کیں، حاشیے کے مطالب کو نرشخی کا اصل ترجمہ سمجھ کر کتاب کے متن میں داخل کر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض واقعات جو کتاب کے ترجمہ و تلخیص کے بعد رونما ہوئے تھے، اس کتاب میں موجود ہیں۔

چنانچہ کتاب کے بعض نسخوں میں تاریخ فخر الدین مستوفی کا نام بھی متن میں شامل نظر آتا ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے۔ اس کی مثال دوسری کتابوں سے بھی مل سکتی ہے۔

بہرحال ان اضافوں سے قاری کو کتاب کے بقیہ مطالب کے غیر معتبر ہونے کا خیال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ اضافے دو یا تین جگہوں سے زیادہ نہیں ہیں اور وہ بھی بہت واضح ہیں۔ یہ چیز کتاب کے اصل موضوع و مطالب میں خلل پیدا نہیں کرتی اور نہ ہی ان کے معتبر ہونے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

بعض اطلاعات و معلومات بھی جو صرف اس کتاب میں ملتی ہیں اور تاریخی نکات کی حامل ہیں جن کی طرف مؤرخین نے کوئی اشارہ نہیں کیا ہے، یقیناً مؤلف و مترجم کے ان جملہ مشاہدات و معلومات میں سے ہیں جنھوں نے خود انھیں اپنی آنکھوں سے دیکھا یا اپنے معاصرین سے سنا اور کتاب میں شامل کیا ہے اور مؤلف و مترجم کے دیدہ و شنیدہ واقعات نے ہی اس کتاب کی اہمیت میں اضافہ کیا ہے اور محققین کی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔

مشہور مستشرق فرای FRYE نے لکھا ہے: بہت سے مؤرخین مستشرقین اور محققین نے نرشخی کی تاریخ بخارا سے استفادہ کیا ہے اور اس کی وجہ اس کتاب میں پائی جانے والی وہ اہم اطلاعات ہیں جو ہمیں زبان شناسوں،

باستان شناسوں اور سکہ شناسوں کے کام کی ہیں، یہ اطلاعات بہت دلچسپ اور اہم ہیں جن کا تاریخ کی دیگر کتابوں میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔

مآخذ کتاب ـــــ محمد بن جعفر نرشخی مؤلف تاریخ بخارا نے ان واقعات کے علاوہ جو اس کے زمانے میں رونما ہوئے اور جن میں بعض کا خود اس نے مشاہدہ کیا تھا یا باخبر لوگوں سے ان کے بارے میں سنا، اپنے دور سے پہلے کے واقعات یقیناً اس نے دوسری کتابوں سے لیے اور یہ بھی درست ہے کہ اس کے پیش نظر کچھ مآخذ ضرور تھے جن میں سے اس نے سب کا ذکر نہیں کیا اور چوں کہ اس کی اصل کتاب عربی میں تھی جو ناپید ہے اور نصر بن احمد نصر قبادی نے اپنے ترجمہ اور محمد بن زفر بن عمر نے اپنی تلخیص میں تصرفات کر دیئے ہیں چنانچہ قبادی خود کہتا ہے :

"بخشی از مطالب کتاب را کہ بی اصل و ملالت آور بود و ذکر آنہا سودی نمی دید در ترجمہ انداختہ شد۔"

لہٰذا اس کا احتمال ہے کہ نرشخی کی اصل تاریخ میں مآخذ کا ذکر رہا ہوگا جسے ترجمہ و تلخیص میں حذف کر دیا گیا۔ اس طرح جن ماخذوں سے نرشخی استفادہ کیا ہے ان کے بارے میں صحیح اطلاع نہیں ہے۔ اس کے باوجود تلخیص میں چند جگہوں پر کچھ ایسے لوگوں کا ذکر بھی ملتا ہے جن کی تالیفات سے یقیناً نرشخی نے فائدہ اٹھایا ہے منجملہ تاریخ آل سامان اور اس کے حسب و نسب کا ذکر (ص ۸۲) میں دو اشخاص محمد بن صالح اللیثی اور ابوالحسن مدائنی (دراصل میدانی) کا ذکر ملتا ہے اور ان کے حوالے سے جو باتیں کہی گئی ہیں اس سے ظاہر ہے کہ صاحب تاریخ نے جو ان کا معاصر بھی نہیں تھا، یہاں اور کتاب کے دیگر مقامات پر ان دونوں اشخاص کی کتابوں سے حوالہ دیئے بغیر، استفادہ کیا ہے۔

پہلا شخص محمد بن صالح اللیثی ہے جس کا نام کتب تواریخ میں نظر سے نہیں گزرا اور یہ ناشناختہ رہا ہے۔ لیکن دوسرا شخص سلمویہ بن صالح اللیثی ہے جو اپنے باپ کے نام و نسب میں شریک ہے۔ اس کا نام تاریخ کے راویوں میں آیا ہے نیز اس تاریخ میں (ص ۵۵) پر سلیمان لیثی نامی ایک اور شخص کا ذکر کیا گیا ہے جو بعید نہیں کہ سلمویہ ہی ہو اور غلطی سے سلیمان لکھ دیا گیا ہو۔

ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں سلمویہ بن صالح اللیثی کو راویان اخبار و انساب میں شامل بتایا ہے اور ایک کتاب "کتاب الدولہ" اس سے منسوب کی ہے۔

سمعانی نے بھی الانساب میں سلمویہ بن صالح کا ابوصالح کی کنیت اور اللیثی کی نسبت کے بغیر مکرر ذکر کیا ہے اور اس کے حوالے سے بعض باتیں کہی ہیں۔

یاقوت نے معجم البلدان میں باپ کا نام اور نسب بتائے بغیر ابوصالح کی کنیت اور سلمویہ نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔

مسعودی نے کتاب التنبیہ والاشراف میں صرف سلمویہ لکھا ہے اور اسے راویان تاریخ میں بتایا ہے۔ لیکن کتاب مروج الذہب میں جہاں اس نے کتاب کے شروع میں اپنے مآخذ کا ذکر کیا ہے وہاں سلمویہ کا نام نہیں لیا ہے اور کتاب الدولۃ العباسیہ تالیف محمد بن صالح نطاح کا نام لیا ہے۔ مؤخر الذکر شخص کا نام 'الانساب'، اللباب فی تہذیب الانساب، الفہرست اور ارشاد الاریب میں آیا ہے اور اسے نسب شناس اور راوی بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "

پہلا شخص ہے جس نے کتاب العدل کے نام سے ایک کتاب لکھی اور ۲۵۲ھ میں وفات پائی۔
لیثی اور نظامی کے بارے میں جو کچھ مختلف کتابوں سے نقل کیا گیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ دونوں شخص اگرچہ باپ کے نام کے ساتھ شریک ہیں اور دونوں ہی کتاب العدل کے مؤلف ہیں لیکن ہر ایک جداگانہ شخصیت کا مالک ہے اور دونوں میں کوئی ارتباط بھی نہیں لہٰذا ان دونوں کے سلسلے میں غلطی نہیں کرنی چاہیے۔

لیکن محمد بن صالح اللیثی اور سلمویہ ـــــ چوں کہ دونوں ہی باپ کے نام اور نسبت میں شریک اور دونوں ہی نسب شناس ہیں نیز نرشخی نے بھی آل سامان کا نسب محمد کے حوالے سے بیان کیا ہے (اس لیے) احتمال ہے کہ محمد بن صالح اللیثی اور سلمویہ بن صالح اللیثی ایک ہی شخص کا نام ہو جو کبھی محمد اور کبھی سلمویہ کہا جاتا رہا ہو۔ احتمال ہے کہ محمد کا نام جو اس کتاب میں آیا ہے، غلط ہے اور سلمویہ ہی صحیح ہے نیز دوسری جگہ پر سلیمان لیثی کے ذکر سے اس احتمال کو تقویت ملتی ہے۔ بہرحال یہ شخص چاہے جس نام سے بھی یاد کیا جائے اس کی روایت، نسب نامے اور کتاب، ـــــ تاریخ نرشخی کا ایک ماخذ رہی ہے۔

لیکن دوسرا شخص ابوالحسن مدائنی ہے جو مشہور راوی اور متعدد کتابوں کا مؤلف ہے اور جس کی تالیفات سے طبری اور مسعودی جیسے بہت سے مورخین نے استفادہ کیا ہے اور اس کی مصنفات، مورخین کا اہم ماخذ رہی ہیں اسے خراسان اور ماوراءالنہر جیسے (علاقوں) کے حادثات و واقعات کے بارے میں دیگر مورخین سے زیادہ معلومات تھیں۔

ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں صاحب مدائنی احمد بن حارث الخزاز (متوفی ۲۵۸ھ) کے حوالے سے لکھا کہ علمانے کہا ہے کہ:

> "ابومخنف کو عراق اور اس کی فتوحات، مدائنی کو خراسان کے واقعات و حادثات اور واقدی کو حجاز کے حوادث اور سیرت پیغمبر کے بارے میں وسیع معلومات تھیں اور مذکورہ واقعات کے سلسلے میں ان تینوں کی معلومات دوسرے دو افراد سے زیادہ تھیں لیکن شام کی فتوحات کے بارے میں تینوں کی معلومات یکساں تھیں اور کسی کو کسی پر فوقیت یا امتیاز حاصل نہیں تھا۔"[۲۷]

لہٰذا بلا شک و تردید کہا جا سکتا ہے کہ نرشخی نے عربوں کے حملے اور خراسان و ماوراءالنہر میں ان کی فتوحات سے متعلق بیشتر واقعات مدائنی کی تالیفات سے اخذ کیے ہیں۔ اس تاریخ میں جن کتابوں کا نام آیا ہے ان میں ایک فصل الخطاب ہے (بعض نسخوں میں فضل الخطاب، آیا ہے) جس سے محمد بن طالوت ہمدانی نے روایت کی ہے۔

(فصل الخطاب، کئی کتابوں کا نام ہے جن میں سے اکثر کا ذکر حاجی خلیفہ کی کشف الظنون اور اسماعیل پاشا کی ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون میں آیا ہے اور سب سے مشہور محمد بن محمد مشہور بہ خواجہ پارسا (متوفی ۸۲۲ھ) کی فصل الخطاب بوصل الاحباب ہے جو خواندمیر، صاحب تاریخ حبیب السیر کا ماخذ رہی ہے لیکن اس نام سے موسوم کوئی بھی کتاب نرشخی کا ماخذ نہیں ہو سکتی اور چوں کہ محمد بن طالوت کی نہ تو شناخت ہوئی ہے اور نہ ہی اس کا زمانہ معلوم ہوا ہے اس لیے گمان ہے کہ قباوی نے اس کی روایت، اصل کتاب میں اضافہ کر دی ہو۔ لیکن یہ

مسلم ہے کہ نرشخی نے اس سے استفادہ نہیں کیا ہے۔

نرشخی نے قتیبہ کی حکومت کے دوران بخارا کے مکانات کی عرب وعجم میں تقسیم کے بیان میں حاتم الفقیہ نامی ایک شخص (ص ۴۷) کا ذکر کیا ہے۔ اس شخص کا نام بھی کہیں نظر نہیں آیا اور یہ بھی ناشناختہ رہا ہے اور چوں کہ اس کے دور اور اس کا مؤلف کا ہم عصر ہونا روشن نہیں ہے اس لیے احتمال ہے کہ اس کی کسی کتاب سے روایت کی گئی ہو اور اس احتمال کے پیش نظر اس کی تالیف بھی نرشخی کا ماخذ ہو سکتی ہے۔ لیکن "فصل: مقنع کے خروج" میں ابراہیم صاحب اخبار مقنع اور محمد بن جریر طبری کا ذکر آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ نرشخی نے ان دونوں کی تالیفات سے استفادہ نہیں کیا ہے اور نہ ہی ان کی تالیفات 'تاریخ بخارا' کا ماخذ رہی ہیں۔ کیوں کہ قباوی نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ یہ فصل، محمد بن جعفر نے کتاب میں شامل کی ہے لیکن ناتمام۔ پھر اس نے خود ان دونوں کی تالیفات سے اس فصل کو مکمل کیا اور فرائے FRYE کا یہ کہنا کہ ان دونوں کی تالیفات، نرشخی کا ماخذ رہی ہیں، غلط ہے۔

نرشخی نے کئی جگہوں پر اپنے مشاہدات اور دوسروں سے حاصلہ اطلاعات اپنی کتاب میں نقل کی ہیں اس لیے ظاہر ہے کہ اسے اس نے کسی کتاب سے نقل نہیں کیا ہے چنانچہ مسجد بخارا (ص ۶۷) کے بارے میں کہتا ہے:

"مسجد بخارا کو دیکھا۔ اس کے دروازے پر نقش ونگار بنائے گئے ہیں اور بقیہ کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس نے کہا کہ میں نے پوچھا اپنے استاد سے۔"

مترجم تاریخ نرشخی نے کتاب میں تصرفات بھی کیے ہیں اور ابتدائے کتاب میں کہا ہے:

"جو چیز اصل عربی میں تھی اور ضروری نہیں تھی نیز قاری کے لیے مزید ملال آور تھی، ان کو حذف کر دیا گیا ہے۔"

اور جو کچھ کتاب میں اضافہ کیا، ان کے بارے میں کوئی اشارہ نہیں کیا۔ لیکن مسلم ہے کہ ایسے واقعات وحادثات کا بیان جو کتاب کے سال تالیف یعنی ۳۳۲ھ کے بعد اس تاریخ میں آیا ہے، وہ سب مترجم نے اضافہ کیے ہیں اور جس واحد ماخذ کا ذکر کیا ہے وہ ابوالحسن عبدالرحمان نیشاپوری کی کتاب خزائن العلوم ہے۔ پانچ جگہوں پر کتاب کا نام اور چھ جگہوں پر اس کے مؤلف ابوالحسن نیشاپوری کا نام آیا ہے۔ اس سے پوری طرح واضح ہے کہ مترجم ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی نے ابوالحسن نیشاپوری کی خزائن العلوم سے نرشخی کی اصل تاریخ میں مطالب کا اضافہ کیا ہے نہ کہ تلخیص کرنے والے یعنی محمد بن زفر نے۔ جیسا کہ FRYE نے کہا ہے۔

نوجابادی سے نقل کی گئی ایک حدیث میں (ص ۳۱) بھی مترجم نے ہی اضافے کیے ہیں کیوں کہ نوجابادی اس کا معاصر تھا۔

تاریخ نرشخی اور یورپ والوں کی تحقیقات[۱۱]

SIR. ALEXANDER BURNES نرشخی کی تاریخ بخارا کے ترجمہ کا قلمی نسخہ پہلی بار بخارا سے یورپ لے گیا۔ وہ ۱۸۳۲ء میں بخارا گیا تھا اور وہاں اس نے یہ نسخہ خریدا تھا۔ واپس آنے کے بعد اس نے وہ نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کو دے دیا۔ اس واقعہ کے نو سال بعد روسی مستشرق N.V. KHANIKOV نے جس کو بخارا میں مذکورہ

کتاب کے تین نسخے دستیاب ہوئے تھے اُسے سن پیٹرز برگ میوزیم کو دیئے۔
۱۸۵۸ء میں ایک دوسرے روسی مستشرق P. LERCH نے کرنل N.S. IGNATIEV. کی قیادت میں ایک وفد کے ہمراہ بخارا اور خیوہ کا سفر کیا اور کافی تعداد میں سکے اور قلمی نسخے کر واپس آیا۔ ان قلمی نسخوں میں تاریخ نرشخی کا ایک مخطوطہ بھی تھا جسے اُس نے بھی سن پیٹرز برگ میوزیم کے حوالے کردیا۔
اگرچہ صحیح اطلاعات نہیں ہیں لیکن قیاس کیا جاتا ہے کہ C. SCHEFER نے اُن ہی دنوں استانبول میں ایک نسخہ حاصل کیا جو ان کی وفات کے بعد نیشنل لائبریری پیرس میں پہنچ گیا۔
اسی طرح ۱۸۸۵ء میں EUGENE SCHUYLER نامی ایک امریکی نے اس کتاب کا ایک اور نسخہ دیگر نسخوں کے ساتھ جو بخارا میں خریداری کے بارہ سال بعد کتابخانہ انجمن شرقی امریکہ کو دیا۔ اس طرح یورپ کے کتب خانوں میں تاریخ نرشخی کے متعدد نسخے جمع ہو گئے جو عرصہ دراز تک یوں ہی پڑے رہے اور مؤرخین و محققین نے ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا۔
P. LERCH وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی کتاب میں مسکوکات یا بخارا کے مقامی امرا کے بارے میں تاریخ نرشخی سے کافی فائدہ اُٹھایا۔
A. VAMBERY کی کتاب تاریخ بخارا سے نرشخی کی کتاب کی طرف لوگ متوجہ ہوئے البتہ مؤلف مذکور کی اس تاکید پر تنقیدیں بھی ہوئیں کہ تاریخ نرشخی ایک نئی اور گمنام کتاب ہے۔

تاریخ نرشخی کے تراجم

اس سے قبل کہا جا چکا ہے کہ تاریخ نرشخی عربی زبان میں تھی اور ابو نصر احمد بن محمد بن نصر قبادی نے اسے عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد ۵۷۴ھ میں محمد بن زفر بن عمر نے برہان الدین عبدالعزیز کے نام سے اس کی تلخیص و تصحیح کی اور یہ اس کی تلخیص ہی ہے جس کے بے شمار نسخے عام کتب خانوں میں موجود و محفوظ ہیں۔
شارل شفر نے اس تلخیص کا دقیق حواشی کے ساتھ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا جو شائع نہیں ہوا ہے۔
۱۸۹۷ء میں روسی مستشرق این۔ لیکوشین نے تاشقند میں روسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ مقدمہ نیز مفید حواشی کے ساتھ شائع کیا۔
اس کے کچھ ہی دنوں بعد جمادی الاول ۱۳۸۵ھ / اگست ۱۹۶۵ء میں مصر کے دو فضلا ڈاکٹر امین عبدالمجید بدوی اور نصر اللہ مبشر الطرازی نے اس کا عربی میں ترجمہ کرکے اسے شائع کیا۔
اس طرح تاریخ نرشخی کی تلخیص ـــــ فارسی، عربی، روسی اور انگریزی زبانوں میں شائع ہو کر دنیا والوں کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہے۔

تاریخ نرشخی کی اشاعتیں

تاریخ نرشخی کا ایک حصہ (فصول مختارہ) CHRES TO MATHIE. پہلی بار معروف فرانسیسی مستشرق

شارل شفر نے پیرس سے شائع کیا۔ نوسال بعد یعنی ۱۸۹۲ء میں اسی نے فارسی کا پورا متن، تاریخ سامانیان کے بعض دیگر حصوں کے ساتھ شائع کیا۔

۱۸۹۲ء میں، بخارا جدید میں تاریخ نرشخی اور تاریخ ملّا زادہ یا مزارات بخارا کے ساتھ باہم شائع ہوئی۔

۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء میں تاریخ نرشخی کا فارسی متن، مزارات بخارا کے ساتھ بہ قطع رقعی، کاغذ زرد و بہ اہتمام ملّا سلطان بن ملّا صابر بخاری تاجر کتب، مطبع کا کان، بخارا سے بخط نستعلیق مغلوط شائع ہوا اور ۱۳۱۷ھ میں تہران سے یہ کتاب راقم السطور کے زیر اہتمام شائع ہوئی۔

تاریخ بخارا کے قلمی نسخے

تاریخ بخارا کی پہلی اشاعت (ایران میں) میں جو ۱۳۱۷ھ میں راقم السطور کی تصحیح کے ساتھ شائع ہوئی تھی درج ذیل قلمی نسخوں سے مقابلہ و استفادہ کیا گیا تھا۔

۱۔ راقم السطور کا مسودہ (یا قلمی نسخہ) جو ۱۲۳۵ھ میں محمد حسین زنجانی مرحوم کتب فروش کے نسخے سے نقل کیا گیا اور یہ نسخہ جس نسخے کی نقل تھا چوں کہ وہ ناقص تھا اس وجہ سے اس کی تاریخ کتابت معلوم نہیں ہو سکی۔ قرائن، شیوۂ خط اور کاغذ سے اندازہ ہوتا تھا کہ یہ دو صدی قبل لکھا گیا ہوگا۔ اس کا خط نسخ تھا لیکن کوئی قاعدہ رسم الخط نہیں تھا۔ اور اپنے مسودے کے دو دیگر نسخوں سے مقابلے کے بعد جب اسے صحیح تر پایا تو اس کی اشاعت میں اسے بنیاد بنایا اور دیگر نسخوں میں موجود اختلافات کا ذکر حاشیے میں کر دیا گیا۔ اس اشاعت میں ہر جگہ اس نسخے کو "ت" کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے۔

۲۔ کتابخانہ مدرسہ سپہ سالار (تہران) کا قلمی نسخہ۔

اس کا نمبر ۱۲۴۶ ہے اور اس میں ذیل کے دو مخطوطے شامل ہیں:۔

(الف) تاریخ مزارات بخارا تالیف احمد بن محمود مدعو بہ معین الفقرا۔ یہ تاریخ ملّا زادہ کے نام سے مشہور ہے۔

(ب) تاریخ بخارا تالیف نرشخی

دونوں ہی نسخے بدخط نستعلیق میں ہیں اور ان کی نقلیں ۱۲۰۱ھ میں محمد شفیع ملّا نظر محمد نے تیار کی تھیں، اسی نسخے سے تیار کی گئی ہیں۔ کاتب نے تاریخ ملّا زادہ کے آخر میں یہ عبارت لکھی ہے:۔

"تمام شد کتاب بہ دست ثناء اللہ ضیاء الحق ولد حاجی مولوی مولانائی فرید وحید در غرہ صفر ختم بالخیر والظفر در سنہ دو لیست و سی چہار بعد از ہجرت نبی صلوات اللہ وسلم علیہ السلام۔"

(اس نسخے میں) تاریخ نرشخی کا آغاز اس عبارت سے ہوتا ہے:۔

"چنیں گوید ابونصر بن احمد بن نصر القبادی۔"

اور اختتام کی عبارت یہ ہے:

"تمام شد کتاب نرشخی علی ید الاحقر الافقر شنار ۔"

اس کے بعد انبیا و ملوک کی تاریخ میں دو صفحات لکھے گئے ہیں جن کا تاریخ بخارا سے کوئی ربط نہیں ہے اور اس کے بعد یہ دو اشعار درج ہیں۔

"مخدوم دردمند خون آشام — ماتم بی رقوم بی انجام
شد به توفیق خدای لاینام — این کتابت روز یکشنبه تمام

کاتبہ شنا ابن ضیا ابن حاج مولوی مولانا علامہ ۱۲۳۵ ۔"

تاریخ نرشخی کے اس نسخے کے مجموعی اوراق کی تعداد ۱۵۲ اور ہر صفحہ میں ۱۷ سطریں ہیں۔ رسم الخط کے اعتبار سے یہ نسخہ بھی معمولی ہے۔ جلد بندی میں جگہ جگہ سے اس کے اوراق درہم برہم ہو گئے ہیں۔ اس اشاعت میں اس نسخہ کو "د" کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے۔

۳۔ نسخہ طبع پیرس جسے شارل شفر نے تاریخ بناکتی، تاریخ گزیدہ، ترجمہ تاریخ یمینی کے کچھ حصوں اور ہفت اقلیم مؤلفہ امین احمد رازی کے کچھ اوراق کے ساتھ جو ماوراء النہر سے متعلق ہیں پیرس سے شائع کیا ہے۔ یہ نسخہ اگرچہ غلطیوں سے پاک نہیں ہے لیکن مدرسۂ عالی سپہ سالار کے نسخے سے بہتر ہے۔ اس کتاب میں اس نسخہ کے لیے "ش" کی علامت استعمال کی گئی ہے۔

۴۔ تاریخ بخارا کا ایک اور نسخہ کتابخانۂ مجلس شورائے ملی (اسلامی) تہران میں موجود ہے جو ۱۳۰۱ھ میں مدرسۂ عالی سپہسالار کے نسخے سے صنیع الدولہ مرحوم کے لیے نقل کیا گیا تھا اس نسخہ سے استفادہ نہیں کیا گیا۔

موجودہ اشاعت میں مذکورہ بالا نسخوں کے علاوہ تین دیگر قلمی نسخوں سے بھی کام لیا گیا ہے۔ ان تین نسخوں سے پہلے ایڈیشن میں مقابلہ کیا گیا تھا۔

۱۔ عکس نسخہ کتابخانۂ بغداد لی وهبی استانبول، شمارہ ۱۱۳۰، خط نستعلیق، ہر صفحہ پر ۱۳ سطریں ہیں۔ پہلا صفحہ …نویس۔ استاد جناب مجتبیٰ مینوی کا خیال ہے کہ اس نسخے کی کتابت نویں صدی ہجری میں ہوئی ہے اور FRYE نے اس کی تاریخ کتابت سترہویں یا اٹھارہویں صدی عیسوی بتائی ہے۔ نسخہ کی آخری عبارت یہ ہے :

"تمت هذه الرسالة مسمی بر تحقیق الولایة ۔"

کتاب کے خاتمے کے بعد صفحۂ آخر پر نسخۂ دال کی مانند تاریخ انبیا و ملوک، حضرت آدم کے نزول سے سلطان سنجر کی وفات تک کے واقعات کا اضافہ کیا گیا ہے جس کا تاریخ بخارا سے کوئی تعلق نہیں ہے اور کتاب کے حاشیے پر تاریخ … الدین علی مستوفی عراق یا عراقی سے دو تین چیزیں درج کی گئی ہیں۔ موجودہ اشاعت میں اس نسخے کے لیے "م" کی علامت متعین کی گئی ہے۔

۲۔ عکس نسخہ کتابخانۂ ملی پیرس، شمارہ ۸۰۷۔ یہ مخطوطہ خوشخط نستعلیق میں لکھا گیا ہے۔ سرلوح بھی ہے۔ یہ نسخہ ایک سو چھیاسی صفحات پر مشتمل ہے اور ہر صفحہ میں ۱۳ سطریں ہیں۔ یہ نسخہ خط، اوراق اور اس کی ترتیب و تنظیم کے لحاظ سے دیگر نسخوں میں امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ آخری صفحہ بھی نہیں ہے۔ تاریخ کتابت موجود نہیں ہے۔ بظاہر یہ شارل شفر کا نسخہ معلوم ہوتا ہے جسے کتابخانۂ ملی کو تحفۃً دیدیا گیا تھا۔ اس پر تین مہریں بھی ہیں۔

ایک ــــ نصیرالدین بن محمد عطاء اللہ حسینی ۱۱۵۱
دوسری ــــ محمد نصیرالدین بن خواجہ محمد عطاء اللہ الحسینی ۱۱۵۳
اور تیسری ــــ محمد قاسم بن خواجہ محمد عابد
FRYE نے ان مُہروں کو جیبر بخارائی کے خواجہ سرائوں کی مہریں بتایا ہے۔

اس نسخہ میں بھی نسخہ "دال" کی طرح آخری صفحہ پر تاریخ انبیا و ملوک و سلاطین کا اضافہ کیا گیا ہے۔ موجودہ اشاعت میں اس نسخہ کی علامت "ب" ہے۔

۳۔ عکس نسخۂ دیگر از کتابخانۂ ملی پیرس، شمارہ ۸۰۷

یہ نسخہ خوانا نسخ میں ہے۔ آغاز کتاب کی چار سطریں غائب ہیں۔ پہلے صفحہ کے حاشیے پر چند سطریں بھی گئی ہیں۔ اس نسخہ میں ایک سو چار صفحات اور ہر صفحہ ۱۵ سطری ہے۔ اس کا تتمہ (تمام شد این کتاب نرشخی) اور اس کے بعد دو اشعار نیز تاریخ کتابت مندرجہ ذیل صورت میں لکھی گئی ہے۔

مخدوم دردمند خون آشام — ساقی بی رقوم بی انجام
شد بہ توفیق خدای لاینام — این کتاب روز یکشنبہ تمام

(پنجم شہر رمضان ب خ ط م س ی ح ــــ ۹۳)

وہ تاریخ جو اس نسخہ کی کتابت کو ظاہر کرتی ہے اور حروف ابجد میں لکھی گئی ہے اسے اگر عدد میں لکھیں تو (۲ + ۶۰۰ + ۹ + ۴۰ + ۶۰ + ۱۰ + ۸) ہوتے ہیں جن کو جمع کرنے سے ۷۲۹ برآمد ہوتا ہے اور اگر اس میں ۹۳ جوڑ دیئے جائیں تو ۸۲۲ ہوتے ہیں۔ لیکن اس نسخے کے لیے یہ تاریخ کتابت صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے اور یقیناً نسخہ اس کے بعد کا ہے مگر یہ کہ حرف ب کو غلط تصور کر لیں اور بجائے ب اسے ت مان لیں تو ایسی صورت میں حاصل جمع ۱۲۱۰ سے اوپر ہوتا ہے اور بظاہر تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ کی تاریخ کتابت تقریباً ان ہی حدود میں یعنی ۵ رمضان ۱۲۲۰ ہے۔ یہ نسخہ بھی دو دیگر نسخوں کی طرح تاریخ انبیا و ملوک پر تمام ہوتا ہے۔ یہ نسخہ اکثر جگہوں پر نسخہ "دال" سے مشابہ ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کی نقل ہوں یا دونوں ہی کسی تیسرے نسخے سے نقل کیے گئے ہوں۔ اس اشاعت میں اس نسخہ کے لیے "خ" کی علامت رکھی گئی ہے۔

یہ تھی نسخوں کی کیفیات، جن سے موجودہ اشاعت میں تصحیح و مقابلے کا کام لیا گیا ہے۔

ایک دوسری بات جس کا ذکر ضروری ہے یہ ہے کہ تاریخ نرشخی اصل عربی کتاب اور اسی طرح اس کی تلخیص سے قبل کے اس کے ترجمے کا نام و نشان نہیں ملتا۔ شائع شدہ فہرستوں میں بھی اصل عربی متن اور ترجمہ قباوی کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ جس کی موجودگی کی طرف اشارہ ملتا ہے وہ محمد بن زفر بن عمر کی یہی تلخیص ہے جو نرشخی کی تاریخ بخارا کے نام سے معروف ہوئی ہے اور اس تلخیص کے بھی قدیم نسخے اب تک کہیں نظر نہیں آئے۔

FRYE نے اپنے مقدمہ میں اس تلخیص کے اکتیس قلمی نسخوں کا ذکر کیا ہے جو دنیا کے بڑے بڑے کتب خانوں میں موجود ہیں اور غالباً جنھیں اس نے دیکھا ہے ان میں چھ نسخے تو وہی ہیں جن کا ذکر گزشتہ سطور میں کیا جا چکا ہے۔ ان میں قدیم ترین نسخہ ۱۸۰۵ء/۱۲۲۰ھ اور جدید ترین نسخہ ۱۹۰۰ء/۱۳۱۸ھ کا ہے۔[1]

FRYE نے تاریخ نرشخی کے جن نسخوں کی فہرست درج کی ہے وہ بخارا کی تاریخ کے سلسلے میں تحقیق کرنے والوں کے لیے بہت مفید ہے تاہم مکمل نہیں۔ اب بھی اس کے دیگر نسخے کتب خانوں میں مل سکتے ہیں۔ جن پر اس نے توجہ نہیں دی ہے۔ یہاں چند دیگر نسخوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

● اصفہان کی پبلک لائبریری میں اس کے تین قلمی نسخے موجود ہیں جن کے نمبر ۱۱۳۵۸، ۱۱۴۳۴ اور ۱۱۵۵۰ ہیں۔

پہلا نسخہ خوشخط نستعلیق میں ہے جس کا سال کتابت ۱۳۱۰ ہجری ہے۔

دوسرا نسخہ خط نسخ میں ہے اور تیرہویں صدی میں تحریر کیا گیا ہے۔

اور تیسرا نسخہ بہت ہی عمدہ نسخ میں ہے جس کی تاریخ کتابت رجب ۱۲۹۲ھ ہے۔ اس کے صفحات کی تعداد ۱۳۸ ہے اور ہر صفحہ میں ۱۵ سطریں ہیں۔

● تین دیگر نسخے روس میں ہیں جن کا ذکر FRYE نے نہیں کیا ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے: دوشنبہ کے کتب خانۂ انسٹی ٹیوٹ میں تاریخ بخارا اور تاریخ ملازادہ ایک ہی مجلد میں ہیں اس کا نمبر ۵۱۵ ہے۔

تاریخ بخارا کا ایک دوسرا نسخہ تاشقند کے مشرق شناسی کے انسٹی ٹیوٹ کی لائبریری میں ہے اس کا نمبر ۱۵۰۷ ہے۔ گلشن الملوک اور تاریخ بخارا ایک ہی مجلد میں ہیں۔

تیسرا نسخہ لینن گراڈ کے مشرق شناسی کے انسٹی ٹیوٹ کی لائبریری میں ہے جس کا نمبر ۱۷۱ ہے۔ ان تینوں نسخوں کو دانشکدۂ الٰہیات و معارف اسلامی مشہد کے استاد جناب شانہ چی نے اپنے سفر روس کے دوران دیکھا تھا اور یادداشتیں تیار کر کے راقم السطور کے حوالے کی تھیں۔ میں ان کے اس تعاون کا شکر گزار ہوں۔

اس گفتگو کے اختتام پر اس نکتے کی جانب اشارہ لازم ہے کہ تاریخ نرشخی کی تلخیص کے موجودہ تمام نسخوں میں اکثر غلطیاں ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں اور یہ تمام اغلاط ایک ہی طرح سے ضبط تحریر میں آئے ہیں گویا سب کسی ایک ہی نسخے کی نقل معلوم دیتے ہیں مثلاً مسلم بن زیاد کا نام جس کا ذکر صفحات نمبر ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹ اور ۶۰ پر آیا ہے سب نسخوں میں ہر جگہ مسلم بن زیاد ہی ہے اور صفحہ ۶۸ پر "و بیلھا وکوزه ھا و تبرھا" تمام نسخوں میں "کوزه ھا" ہی ہے جبکہ اس کے بجائے "گوازھا" ہونا چاہیئے۔ اور صفحہ ۱۲۷ پر یہ عبارت "بہ زیر گوزن بزرگ" تمام نسخوں میں اسی طرح ہے جو غلط ہے۔ اور اس کی صحیح صورت "بہ زیر گوز بن بزرگ" ہونی چاہیئے۔ اس طرح کی غلطیاں بہت ہیں۔ محررین اور کاتبین نے کتاب کی غلطیوں کی طرف توجہ نہیں کی اور ہو بہو نقل کر دیا اور چونکہ یہ نسخے قدیمی نہیں ہیں اور نہ ان کا کوئی مخصوص رسم الخط ہے اس لیے طرز تحریر کے لحاظ سے قابل ذکر نہیں ہیں۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ موجودہ نسخہ کی ترتیب ایسی ہے کہ پہلے والے ایڈیشن کی تین قلمی نسخوں سے مطابقت کی گئی ہے اور نسخوں کے اختلاف کو حاشیے میں درج کیا گیا ہے۔ جہاں کہیں کوئی عبارت یا لفظ دو یا اس سے زائد صورتوں میں پائی گئی اور دونوں ہی صحیح اور مناسب مفہوم دیتے تھے تو ایسی صورت میں مطبوعہ متن میں تبدیلی نہیں کی گئی ہے۔ اور جہاں عبارت یا لفظ تمام نسخوں میں غلط تھا اور معنی بھی صحیح نہیں دیتا تھا وہاں تصحیح کی گئی ہے اور عبارت یا لفظ کو حاشیے میں درج کیا گیا ہے۔

غلط الفاظ، تاریخی غلطیاں یا خاص ناموں کی غلطیاں جو اس کتاب میں ملتی ہیں ان کی تصحیح کے لیے تاریخ کی

معتبر کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے مثلاً طبری، بلاذری، ابن اثیر، انساب سمعانی، ابن حوقل، ابن خرداذبہ اور تاریخ جغرافیہ کی دیگر کتابوں سے تصحیح سے مدد لی گئی ہے اور تعلیقات میں ان پر بحث کی گئی ہے۔ لیکن تاریخ کے متن میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی ہے اور قلمی نسخوں کے متون کی حدود سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے سوائے دو تین جگہوں کے ـــــ جہاں فاحش غلطیاں تھیں۔ جبکہ نسخوں میں موجود اصل صورت کو حاشیے میں درج کیا گیا ہے۔ شہروں، گاؤوں اور قصبوں وغیرہ کے ناموں کے سلسلے میں جہاں تک ممکن ہوا تاریخ و جغرافیہ کی کتابوں سے رجوع کرنے کے بعد جس قدر شرح و بسط کی ضرورت تھی، تعلیقات میں تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے اور ان کے محل وقوع پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اس کتاب میں جن تاریخی اشخاص کا ذکر آیا ہے ہر ایک کے مختصر حالات فراہم کر دیے گئے ہیں۔

کتاب کے آخر میں جن سامانی شاہوں اور امرا کا مختصر ذکر آیا ہے خاص کر ان امرا کا جو تاریخ نرشخی کی تالیف کے بعد حاکم ہوئے اور مترجم نے جن کا ذکر اصل کتاب میں اضافہ کیا ہے، ان پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسی طرح اس کتاب میں سامانی سلطنت وزیروں اور مدبروں میں سے صرف دو تین کا ذکر کیا گیا ہے جو سب کے سب اپنے عہد کے مشاہیر اور دانشوروں میں شمار کیے جاتے ہیں (جن کے نام غلط لکھے گئے ہیں) ان کے علاوہ دوسروں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اس لیے مناسب معلوم دیا کہ تمام ناموں کو یکجا کر دیا جائے اور معتبر ماخذ سے ان کے مختصر حالات جمع کر کے حواشی و تعلیقات میں شامل کیا گیا ہے علامہ قزوینی کی یادداشتوں سے فائدہ اٹھا کر ہر وزیر کے شرح حال کے ساتھ دیگر ضروری باتوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور امرا، وزرا اور سرداروں کے شرح حال کے ساتھ اس سلسلے کی حکومت کی ابتدا کی مختصر تاریخ ہر ایک کے عہد میں رونما ہونے والے اہم حوادث و واقعات کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔

اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ حواشی و تعلیقات کی تیاری میں مشہور مستشرق مسٹر ریچرڈ فرائے (تاریخ نرشخی کے انگریزی زبان میں مترجم) کی مفید اور سود مند یادداشتیں راقم السطور کا ماخذ رہی ہیں۔ FRYE کی یادداشتیں چار سال قبل البرٹا یونیورسٹی (کناڈا) کے پروفیسر ڈاکٹر محسن (حفظ اللہ تعالی) نے مترجم کے مقدمہ کی فارسی نقل کے ساتھ بھیجی تھیں اور یہی یادداشتیں تاریخ نرشخی کے بیشتر مطالعے کا سبب بنیں۔ FRYE نے اپنی یادداشتوں میں جن ماخذوں کا ذکر کیا ہے ان کا دقیق مطالعہ کیا گیا اور تاریخ کی غلطیوں کی اصلاح کی گئی۔ اگرچہ بعض وجوہ کی بنا پر ان تمام یادداشتوں سے میں استفادہ نہیں کر سکا لیکن یہ اعتراف کرنا ہی پڑے گا کہ یہ یادداشتیں میرے لیے مفید ہونا ثابت ہوئی ہیں۔ نادر الفاظ و کلمات کو جن میں سے بعض خاص طور پر اس کتاب میں پائے جاتے ہیں حروف ابجی کی ترتیب سے مرتب کر کے مع معانی کتاب کے آخر میں شامل کر دیا گیا ہے۔ قارئین کی آسانی کے لیے کتاب کے شروع اور آخر میں فہارس کتب، اشخاص و مقامات بھی شامل کر دی گئی ہیں۔ موجودہ مطبوعہ نسخے میں جو علامتیں استعمال کی گئی ہیں، وہ یہ ہیں:

[ ] یہ علامت اس بات کی مظہر ہے کہ جو کچھ اس میں درج ہے وہ پیرس کے مطبوعہ نسخہ میں موجود نہیں۔

( ) اس علامت کے اندر جو کچھ ہے وہ نسخۂ دال میں موجود نہیں ہے۔

نسخ‌ہا ت اور دیگر نسخوں کے اختلافات حاشیے میں درج کیے گئے ہیں۔

فہرست مضامین تاریخ بخارا

حواشی

۱۔ الانساب کی عکسی اشاعت میں 'یریع' ہے۔ جبکہ کتابخانۂ مرکزی دانشگاہ تہران کے قلمی نسخہ میں 'بزیع' ہے۔

۲۔ قلمی نسخہ ـــ ابوبجر

۳۔ یادداشتہای قزوینی جلد ۷ ص ۱۹۸

۴۔ الفہرست مطبوعہ مصر ص ۱۵٦

۵۔ الانساب مطبوعہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۲۷ و ۲۹

۶۔ یاقوت ج ۴ ص ۱۷۰

۷۔ مروج الذہب حاشیۂ کامل ابن اثیر ج ۱ ص ۹

۸۔ اللباب فی تہذیب الانساب ج ۳ ص ۲۳۰

۹۔ ارشادالاریب فی معرفۃ الاریب ج ۱ ص ۷،۸

۱۰۔ الفہرست ص ۱۵۳ و ۱۳۷

۱۱۔ مقدمہ تاریخ نرشخی (ترجمہ بزبان انگریزی) از فرائے ص ۱۳

۱۲۔ " " " ص ۱۵ــ۱۶

احسان الحق
اعجاز احمد*

تحریک معتزلہ کی ابتدائی نوعیت

ابتدائی معتزلہ کی سیاسی نوعیت فکر یا دوسرے لفظوں میں سیاسی رجحان کی نوعیت اور اس کے سیاسی ترکیبی اجزاء کے تعین میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء اور محققین اسے خالص دینی و فکری ہونے پر اصرار کرتے ہیں تو بعض اس کے خالص سیاسی ہونے پر مصر ہیں۔ یہ اختلاف اس تحریک کے خالص دینی، خالص سیاسی یا سیاسی دینی ہونے میں ہے۔

یہ اختلاف ہمارے متقدم مسلم ماخذوں سے لے کر متاخرین اور پھر جدید غیر مسلم یوروپی محققین میں یکساں طور سے پایا جاتا ہے اور دراصل اس موضوع کے مطالعین میں معروضی زاویۂ نگاہ کے واضح فقدان کا قدرتی نتیجہ ہے۔ مسلم ماخذوں اور متاخرین کے یہاں تو اس کے فقدان کی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مذہب کے نقطۂ نظر کے اثبات اور مخالفین کی رد و تردید میں کافی ہیر پھیر اور بعض اوقات غلو سے کام لیتے ہیں۔ اس میں خود حمایتی مورخین کا گروہ ہے جو اس کے اثبات اور اس کے نظریاتی نقطۂ نظر کو مزید استحکام دینے کے لیے مجہول روایتوں اور کمزور حقائق پر اعتماد کر کے مزید بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مجرد حقائق پیش کرنے سے جو اس کے تردید میں ہو سکتے ہیں، گریز کرتا ہے اور دوسری طرف مخالفین کا گروہ اس عقیدے کی تردید میں تشدد کی وجہ سے بعض مسلم حقائق سے دامن بچاتا ہے۔ لیکن جدید یوروپی محققین کے یہاں بھی جنھوں نے اس موضوع کا مطالعہ کیا ہے حالات بہتر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہاں معروضی زاویۂ نگاہ تو موجود ہے مگر معروضی دلائل کا فقدان ہے۔ خود ان میں ہی متضاد مفروضات اور ایک دوسرے کے یکسر مخالف نظریات پائے جاتے ہیں۔

ابتدائی معتزلی مؤرخین اس تحریک کے سیاسی الاصل یا بنیادی طور پر سیاسی ہونے کے منکر ہیں۔ وہ اگرچہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارے نظریات کے بلاواسطہ اثرات ((INDIRECT IMPLCATIONS)) سیاسی ہو سکتے ہیں مگر یہ تحریک ایک دینی اور فکری مباحثے کے نتیجہ میں ظہور میں آئی۔ یہی بات متاخرین علماء نے بھی لکھی ہے۔ تاہم اس تحریک کے ابتدائی مرحلوں کی سیاسی نوعیت مسلم حقیقت ہے اور اسے ہر ایک تسلیم کرتا ہے۔ اختلاف

---

* لکچرر، اسلامک اسٹڈیز ڈپارٹمنٹ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

صرف اس بات پر ہے کہ اس کی ابتدا، آیا سیاسی تھی یا دینی اور اگر سیاسی تھی تو کس حد و درجہ کی۔

اس سوال کا جواب کہ معتزلہ تحریک کی ابتدا کب اور کہاں سے ہوئی اس لیے ضروری اور ہمارے مضمون کے موضوع کے مطابق ہے کہ بغیر اس کے تعین کے ہم ان کے سیاسی رجحانات کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے۔ پہلے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ ابتدائی معتزلہ کون تھے اس کے بعد ہی ان کے سیاسی رجحان کے بارے میں کچھ کہا جا سکتا ہے۔

اس سوال کا جواب اس مسئلہ کے ارد گرد گھومتا ہے کہ سب سے پہلے یہ لفظ کب، کس پر اور کس نے استعمال کیا، کب یہ اپنی مروجہ معنی کے ساتھ مستعمل ہوا اور کن لوگوں پر اس کا اطلاق ہوتا تھا۔ اس سلسلے میں شہرستانی کی مشہور روایت سب سے زیادہ معروف ہے اور عام اتفاق رائے اسی پر سمجھا جاتا ہے جس میں امام حسن بصری نے واصل بن عطا پر اس لفظ کا اطلاق کیا ہے۔ لیکن بعد کی تحقیقات نے اگرچہ اس روایت کی تردید نہیں کی ہے تو اسے خاصا مشکوک ضرور کر دیا ہے۔ شہرستانی کی روایت کے مطابق کسی شخص نے حسن بصری کے حلقہ میں یہ سوال کیا کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کی کیا حیثیت ہے قبل اس کے کہ حسن بصری جواب دیتے واصل بن عطا نے کہا کہ وہ نہ ہی کافر مطلق ہے اور نہ ہی مومن مطلق بلکہ ایک درمیانی درجہ میں ہے۔ اس پر حالانکہ حسن بصری نے واصل بن عطا کی بات کی تردید یا تائید نہیں کی لیکن کہا کہ "اعتزل واصل عنا"[1] یعنی واصل ہم سے الگ ہو گیا۔ اس واقعہ کا ذکر کرنے کے بعد شہرستانی لکھتے ہیں کہ اس کے بعد سے ہی واصل اور اس کے متبعین کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ اس روایت کی رو سے المنزلۃ بین المنزلتین کا جملہ بھی واصل ہی سے منسوب ہوتا ہے۔

لیکن دوسری یکساں مستند روایتوں میں اس واقعہ کا ذکر واصل سے نہ ہو کر عمرو بن عبید سے آیا ہے[2]۔ ایک دوسری روایت میں حسن بصری کے بجائے قتادہ[3] جو کہ حسن بصری کے شاگرد تھے، کا ذکر آیا ہے۔ اس واقعہ کے علاوہ دوسرے ابتدائی ماخذوں میں واصل کا ذکر نہیں ملتا بلکہ کہیں کہیں عمرو کا ذکر ضرور ملتا ہے۔ مثال کے طور پر الاشعری نے اپنی کتاب المقالات میں صرف ایک جگہ واصل کا ذکر کیا ہے وہ بھی معتزلی کی حیثیت سے نہیں بلکہ محکم اور متشابہات قرآنی آیات کی تشریح کے بارے میں ایک مخصوص نظریہ رکھنے والے کی حیثیت سے۔ بشر بن المعتمر نے اپنی نظم جس کا ذکر الخیاط نے کیا ہے عمرو کا ذکر کیا ہے مگر واصل کا نہیں۔ ابن سعد نے طبقات میں صرف دو جگہ معتزلہ کا ذکر کیا ہے جس میں ایک جگہ عمرو کا ذکر ہے واصل کا وہاں بھی نہیں ہے۔ ابن بطہ (۹۹۷ء) نے الحادی فرقوں کا ذکر کرتے ہوئے ابن ھذیل اور اس کے متبعین کا ذکر تو کیا ہے اور عمرو کا بھی لیکن واصل کا ذکر وہاں بھی نہیں ملتا[4]۔ الخیاط جو خود ایک معتزلی ہے واصل اور عمرو کا ذکر مذہب معتزلہ کے بانی (FOUNDER) کی حیثیت سے نہیں کرتا[5]۔

واٹ مندرجہ بالا حقائق سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ واصل اور عمرو کی وفات تک یہ لفظ کسی خاص گروپ یا فرقہ کے لیے استعمال نہیں ہوتا رہا ہوگا۔ اور ہوتا بھی رہا ہوگا تو جن لوگوں پر اس کا اطلاق ہوا وہ مامون کے زمانے کے معتزلہ سے یکسر مختلف تھے اور ان سے کسی طرح کی بھی مشابہت نہیں رکھتے تھے وہ لکھتا ہے کہ "ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ واصل اور عمرو کی زندگی میں لوگوں کا کوئی ایسا گروپ نہیں تھا جو مامون کی عہد خلافت کے معتزلہ سے ذرا بھی مشابہ ہوں۔ اگر انھیں معتزلہ کہا بھی گیا ہوگا تو حقارت کے لیے اور اس کا مطلب وہ نہیں رہا ہوگا جیسا کہ بعد میں سمجھا گیا[6]۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ گروپ اپنے نظریاتی اختصاص کے باوجود اس دور کے دوسرے علماء سے علیحدہ نہیں رہا ہوگا

اس ضمن میں دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ بعض ابتدائی مؤرخین ان معتزلہ (واصل اور عمرو) کو خوارج میں شمار کرتے ہیں اور بعض انھیں شیعہ اور علوی علماء میں شمار کرتے ہیں مثلاً البغدادی کسی شاعر جس نے اپنے شعروں انھیں خوارج میں شمار کیا ہے، کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کی تردید نہیں کرتا کہ وہ خارجی نہیں تھے۔ دوسری طرف علوی مؤرخین انھیں علوی کہتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ واصل نے منزلۃ بین المنزلتین کا نظریہ محمد بن الحنیفہ سے سیکھا تھا۔ مثلاً احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ جو ایک زیدی عالم میں (۱۳۶۲/۷۶۴ھ) اپنی کتاب 'طبقات المعتزلہ' میں محمد بن الحنیفہ کا ذکر واصل کے استاد کی حیثیت سے کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ واصل نے عدل اور توحید کا نظریہ انھیں سے سیکھا تھا[۷]۔ انھیں بنیادوں پر اکثر محققین اس روایت کو مجہول قرار دیتے ہیں۔ احمد امین نے شخصیتوں کے اختلاف کے علاوہ الفاظ کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے اسے غیر مستند مانا ہے[۸]۔ وہ اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ معتزلہ کا حسن بصری کے حلقے سے کسی نہ کسی صورت میں گہرا تعلق ہے مگر ایک طالب علم کے ایک استاذ کے درس سے نکل کر دوسرا حلقہ بنانے کا معمولی واقعہ کسی فکری گروہ کا وجہ تسمیہ نہیں بن سکتا[۹]۔

واٹ حالانکہ اس روایت کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اس بات سے انکار کرتا ہے کہ واصل یا عمرو کی زندگی یا کم از کم واصل کی زندگی (۷۴۸ء) میں اس کلمہ کا اطلاق ان پر کیا گیا ہوگا اس امر کو ثابت کرنے کے لیے وہ کچھ اور حوالوں کا ذکر کرتا ہے۔

نائبرگ (NYBERG) کے مطابق معتزلہ سب سے پہلے ان لوگوں کے لیے کہا گیا جو جنگ جمل میں حضرت علی اور حضرت عائشہ دونوں گروہوں سے الگ ہٹ گئے۔ دونوں گروہوں کی نہ تو مخالفت کی اور نہ ہی حمایت اور اسی لیے معتزلہ کہلائے۔ ثبوت کے لیے طبری کی اس روایت کا حوالہ بہت شدومد کے ساتھ پیش کرتا ہے جس میں قیس بن احناف کے ایک خط کا ذکر ہے جس میں انھوں نے حضرت علی سے اسی طرح کے ایک گروہ کے سلسلے میں استفسار کیا اور اس کے لیے لفظ اعتزال استعمال کیا ہے[۱۰]۔

ایک عام نظریہ یہ ہے کہ اس کا اطلاق جنگ صفین کے ان دو متحارب گروہوں (حضرت علی اور معاویہ) نیز ان کے حلیفوں وحریفوں سے برأت کا اظہار کرنے والے افراد پر کیا گیا[۱۱]۔

ابو الفداء نے ۳۵ ہجری کے ہنگاموں کا ذکر اور اس کے اہم واقعات کے ضمن میں ان لوگوں کا تذکرہ کرتے ہوئے جو حضرت علی کی بیعت پر راضی نہیں تھے باوجود یہ کہ وہ حضرت عثمان کے شیعان میں سے نہیں تھے لکھا ہے کہ "ان لوگوں کو معتزلہ کہا گیا کیوں کہ وہ حضرت علی کی بیعت پر راضی نہیں تھے[۱۲] یعنی ان سے الگ ہٹ گئے تھے۔

اصفہانی ایک شاعر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس کا والد ایمن بن خریم ان لوگوں میں سے تھا جو جنگ جمل اور جنگ صفین میں الگ (اعتزل) رہے اور بعد کے واقعات میں بھی شامل نہیں ہوا۔ اس میں بھی اعتزل[۱۳] کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

ابو الحسین الملطی (۳۷۷ھ) نے اس لفظ کے استعمال و اطلاق کی ایک منفرد توجیہہ کی ہے کہتے ہیں کہ جب حسن بن علی نے معاویہ کے حق میں دعویٰ خلافت چھوڑ دیا اور ان سے مصالحت و بیعت کرلی تو کچھ لوگوں نے ان کا (حسن بن علی کا) ساتھ چھوڑ دیا۔ ان سے الگ ہو گئے۔ اس سے پہلے وہ اصحاب علی میں سے تھے۔ انھوں نے معاملات چھوڑ کر گھر ولی میں پناہ لی اور علم و عبادت میں مشغول ہو گئے اور اسی لیے معتزلہ کہلائے[۱۴]۔

سب سے دلچسپ گولڈزیہر (IGNAZ GOLDZIHER) کا نظریہ ہے جو لفظ اعتزال کے معنی کی مناسبت سے معتزلہ کا اطلاق ان لوگوں پر کرتا ہے جو صدر اول کے زاہد عابد نیز علم و عبادت میں مشغول رہنے والے لوگ تھے[115]

بڑی عجیب بات ہے کہ ایک طرف تو اس لفظ کے ابتدائی استعمال و اطلاق کی توجیہ ان واقعات سے کی جاتی ہے جن کا تعلق اسلامی صدی کے چوتھے عشرے میں رونما ہونے والے تنازعات سے ہے تو دوسری طرف اسی لفظ کی توجیہ صدی کے اختتام پر تقریباً نصف صدی کے بعد ایک نئے طریقے سے کی جاتی ہے۔ دوسری دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ پہلے تو یہ توجیہہ خالص سیاسی تھی اور اس کا اطلاق سیاسی طور پر کچھ غیر جانبدار لوگوں پر کیا گیا لیکن اس مرتبہ ان لوگوں پر کیا جارہا ہے جو بنیادی طور پر عقلی و دینی مباحثے میں ملوث تھے۔

قدریہ کو تقریباً بالاتفاق رائے معتزلہ کہا جاتا ہے۔ الاسفرائنی نے اپنی کتاب التبصیر فی الدین و تمیز الفرقۃ الناجیہ عن الفرق میں جہاں وہ معمولی اختلاف رکھنے والے فرقوں کو بھی الگ نام سے یاد کرتے ہیں قدریہ کا ذکر معتزلہ کے باب میں کرتے ہیں اور انھیں " القدریہ المعتزلہ[116] " یا القدریہ الملقبہ بالمعتزلہ " کا نام دیتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح واصل اور اس کے متبعین کو " واصلیہ " کہتے ہیں نہ کہ صرف معتزلہ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ " قدریہ اور واصلیہ دونوں کو معتزلی نوعیت کے دو نمائندے تسلیم کرتے ہیں۔ یہ غالباً اسی لیے کہ غیلان دمشقی اور واصل کے درمیان قدر کے مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا اور نہ ہی شاید ان کے طرز فکر و دینی و فکری ڈھانچہ میں کوئی اختلاف تھا۔ سوائے اس کے کہ واصل کے یہاں ایک نئے مسئلہ ــــ مرتکب گناہ کبیرہ ــــ کا اضافہ ہوگیا۔ لیکن واضح رہے غیلان دمشقی یا قدریوں کے یہاں اس مسئلے کے زیر بحث آنے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔

شہرستانی جو معتزلہ کی وجہ تسمیہ بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا اطلاق سب سے پہلے واصل پر کیا گیا وہ بھی انھیں کبھی قدریہ کبھی معتزلہ اور کبھی واصلیہ کہتا ہے۔ بلکہ اصل معتزلہ کا بانی وہ ابوھذیل کو مانتا ہے جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ عمرو اور واصل دونوں قدریہ کے نام سے جانے جاتے تھے یعنی لفظ معتزلہ کا اطلاق ان پر خاص طور پر نہیں کیا گیا واصل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ " وہ خود کو اہل توحید و عدل کہتے ہیں ان کا لقب قدریہ ہے لفظ قدریہ دونوں نے مشترک کر رکھا ہے[117]

شہرستانی کے مطابق معتزلہ یا اصل العدل و توحید انھوں نے اپنے آپ کو اس لیے کہا کہ وہ رسول اللہ صلعم کی اس حدیث کے برے اثرات سے بچ سکیں جس میں قدریہ کو امت کا مجوس کہا گیا ہے[118]

وجہ تسمیہ کی دوسری روایتیں مرتکب کبیرہ گناہ کے بارے میں واصل کی رائے کے ارد گرد گھومتی ہیں کوئی کسی انداز میں توجیہہ کرتا ہے تو کوئی کسی۔

نیلنو کے مطابق گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کے بارے میں دو مروجہ آراء سے اختلاف یعنی دونوں نظریات کے حامی دونوں گروہوں (خوارج اور اہل سنۃ) سے الگ ہونے (اعتزال) کی وجہ سے انھیں معتزلہ کہا گیا یعنی ایک گروہ خوارج کا جو اسے کافر مطلق کہتا ہے اور دوسرا گروہ یعنی عام مسلم جو انھیں مومن مانتے ہیں، سے الگ تیسری رائے کی وجہ سے انھیں معتزلہ کہا گیا[119]

دوسرے مسلم متقدمین مثلاً البغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں اظہار خیال کیا ہے کہ چونکہ انھوں نے اہل سنت

کی رائے سے علیحدگی اختیار کی اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔[۱۳]

المسعودی نے اپنی کتاب مروج الذہب میں بہت باریک بات کہی ہے۔ ان کے مطابق چونکہ معتزلہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ اسلام اور کفر دونوں سے الگ ہو کر معلق ہو گیا اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔

مندرجہ بالا حقائق سے دو نتیجے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ ابتداءً "اعتزال" کا لفظ جن لوگوں کے لیے بولا گیا وہ ان افراد سے قطعی مختلف تھے جن کے لیے یہ لفظ پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے شروع میں بولا گیا۔ اسی طرح ان ابتدائی معتزلہ (PRE-MUTAZILITES) میں بھی دو قسمیں بن جاتی ہیں جن میں تقریباً پچاس ساٹھ سال کی دوری ہے اور جو اپنی اپنی نوعیت کے اعتبار سے بھی کافی فرق رکھتے ہیں:

(الف) پہلے تو وہ معتزلہ جو مسلمانوں کی ابتدائی اندرونی سیاسی تنازعات کی پیداوار تھے یہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جنھوں نے حضرت علی اور حضرت عائشہ وحضرت علی و معاویہ کے تنازعات میں غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کیا نہ تو کسی کی حمایت کی نہ مخالفت اور اگر ذہنی طور پر کسی ایک کے ساتھ بھی تھے تو عملی طور پر احتیاط پسند اور مکمل طور پر غیر جانبدار رہے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو ان تنازعات کے بُرے اثرات سے بچنے کے لیے سیاست سے کنارہ کش ہو گئے اپنے گھروں اور مسجدوں میں محبوس ہو کر بیٹھ گئے اور عبادت وعلم میں مشغول ہو گئے زندگی بھر کسی سیاسی معاملہ میں حصہ نہیں لیا۔

(ب) دوسرے وہ معتزلہ جو قطعی ان سیاسی حالات کی پیداوار نہیں تھے بلکہ اس کے برعکس کچھ ایسے مسائل ومباحث کے پس منظر سے ابھرے تھے جو اگرچہ اپنی اصل وابتدا کے لحاظ سے انھیں سیاسی مباحث کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور انھیں عام طور پر کثرت سے زیر بحث مسائل کے تسلسل میں واقع ہوئے تھے لیکن اپنی نوعیت کے اعتبار سے خالص دینی وعلمی تھے۔ اور اگر بظاہر سیاسی بھی تھے تو ان پر دینی وعقلی نقطۂ نظر سے ہی بحث کی جاتی تھی۔ مثلاً جبر واختیار کا مسئلہ (قضا وقدر) جزا وسزا اور توحید وغیرہ مسائل اور خود مرتکب کبیرہ گناہ کا مسئلہ بھی نوعیت کے لحاظ سے دینی وعلمی تھا۔

اس میں ان تمام لوگوں کو شامل کیا جاسکتا ہے جو ان مسائل میں کسی بھی طرح کی رائے رکھتے ہوں لیکن ان کا طرز فکر ایک جیسا ہو۔ ان میں سے کوئی شخص کسی مسئلہ پر خاموش اور کوئی کسی مسئلہ پر دوسرے سے مختلف نظریہ بھی رکھ سکتا ہے۔ خاص طور پر قدریہ یعنی غیلان دمشقی صالح دمشقی اور ان کے متبعین اور واصل وعمرو اور ان کے متبعین اس میں شامل کیے جاسکتے ہیں۔ شہرستانی اور الاسفرائنی کی روایتیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہیں کہ قدریہ اور واصل وعمرو کے خیالات یا کم از کم قدر کے بارے میں خیالات میں اور اسی طرح ان کے طرز فکر میں کوئی زیادہ فرق نہیں تھا کیونکہ دونوں قدر پر یقین اور قدر کا ایک جیسا تصور رکھتے تھے اور اسی طرح ان کا طرز استدلال بھی ایک ــــ یعنی عقلی ـــ تھا منقولی دلائل اگرچہ دیئے گئے مگر محض اس عقلی نتیجہ کی تقویت کے لیے۔

اس طبقہ میں بعض دوسرے عناصر کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے مثلاً کچھ بعض زیدی علماء اور یہاں تک کہ کچھ خوارج کو بھی۔ بعض زیدی علماء واصل سے قریبی تعلق کا اظہار کرتے ہیں حتیٰ کہ بعض واصلی نظریات کو اپنے بنیادی

منسوب کرتے ہیں واصل کو بھی اپنے رہنماؤں میں شامل کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس نے اکثر نظریات اپنے استاذ محمد بن الحنفیہ سے سیکھے۔ مرتکب کبیرہ گناہ کے بارے میں اس کے قول کا انتساب محمد بن الحنفیہ کی طرف خاصا مشہور ہے اور اوپر آچکا ہے بلکہ المرتضی اپنی کتاب طبقات المعتزلہ میں پہلے طبقے سے چھٹے طبقے تک حضرت علی سے لے کر تمام اہل بیت کا ذکر معتزلہ کی حیثیت سے کرتے ہیں جبکہ یہی مورخ حسن بصری کو بھی معتزلہ شمار کرتے ہیں کیونکہ قدر کے بارے میں ان کا جو جواب حجاج کے لیے منسوب ہے اس میں واضح طور پر قدر کے بارے میں ان کے خیالات کا ذکر ملتا ہے جو کسی طرح واصلی نظریات یا غیلان کے نظریے سے مختلف نہیں ہے اور اسی لیے شاید حجاج نے انھیں زد و کوب کیا تھا اور اسی لیے بہت دنوں تک انھیں چھپا رہنا پڑا۔ اسی سلسلے کے کئی اور علماء بھی قدر کے بارے میں یہی نظریہ رکھتے تھے مثلاً سعید بن جبیر جنھیں حجاج نے سر عام قتل کر دیا اسی طرح جس طرح غیلان اور صالح کو قتل کر دیا گیا۔ مرتکب کبیرہ گناہ کے بارے میں بھی حضرت حسن بصری کے نظریات واصل سے ٹکراتے نہیں تھے کچھ اختلاف ضرور تھا۔ لیکن شاید طرز فکر اور نقطۂ نظر کے اعتبار سے یہ عناصر معتزلہ میں شمار نہ کیے جاسکیں۔

یہ دوسرا نتیجہ یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ کوئی منظم گروہ نہیں تھا جیسا کہ بعض محققین مصر ہیں کہ ایک رجحان تھا جس میں مختلف قسم کے خیالات و نظریات ایک ساتھ مل رہے تھے اور ان کا ایک خاص طرز فکر تھا یہ گروہ نہ تو سیاسی تھا نہ دینی بلکہ اپنے طرز فکر کے لحاظ سے سیاسی اور دینی دونوں مسائل پر بحث کرتا تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ وہ مسائل بیک وقت دینی بھی تھے اور سیاسی بھی۔ ان معتزلہ کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے ان پر عقلی اور علمی انداز میں بحث کی۔

اس بات کا ثبوت یہ بھی ہے کہ لفظ معتزلہ کا اطلاق کسی خاص فرقہ یا خاص طبقہ کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ یہ خود آپس میں بعض مسائل میں قدرے اختلاف رکھتے تھے مثلاً حضرت علی کے بارے میں عمرو اور واصل کے رویہ میں واضح فرق ہے۔ اس لیے ہم عصر مورخین اور ان سے فوراً بعد کے مورخین کبھی ان کو خوارج میں شمار کرتے ہیں کبھی شیعہ اور زیدیہ میں، کبھی مرجیۂ اہل سنت اور یہاں تک کہ جہمیہ میں بھی۔ یہ صرف اس لیے کہ ان معتزلہ میں سے بعض کے بعض خیالات ان گروہوں سے ملتے جلتے ہیں بلکہ لفظ معتزلہ سے ان کی موسومیت بعد میں ہوئی ہے جب ان کے نظریات crystallized ہو کر عباسی دور میں مشہور و معروف ہوئے اور اصول و عقائد منضبط ہوئے تب انھیں معتزلہ کے نام سے پکارا گیا کیونکہ انتساب رسم کی ساری روایتیں بعد کی ہیں اور کسی خاص گروہ یا طبقہ کی شکل میں نہ ہونے کی وجہ سے بھی ان روایتوں میں اتنا اختلاف پایا جاتا ہے۔

واٹ اپنی تحقیق میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ واصل اور عمرو کی زندگی تک لفظ معتزلہ کا اطلاق کسی خاص گروہ یا فرقہ پر نہیں ہوا۔ بعض مورخین جو معتزلہ کے اصلاً سیاسی ہونے پر مصر ہیں وہ دراصل انھیں دو حقیقتوں کو نہ سمجھنے کی وجہ سے غلط فہمی اور الجھن (CONFUSION) کا شکار ہوئے ہیں۔

نائبرگ جو معتزلہ کے اصل کے خالص سیاسی ہونے پر مصر ہے لفظ اعتزال کا اطلاق وسیع ترین معنوں میں کرتا ہے اور اسی کو وہ اپنے اس مفروضے کی تائید میں بنیاد بناتا ہے کہ معتزلہ بھی اصلاً اسی سیاسی ہنگامہ کی پیداوار ہیں جیسے کہ خوارج اور شیعہ ہیں وہ انھیں خوارج اور شیعہ کے مقابل ایک تیسرا فرقہ تصور کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ٹھیک اسی طرح جیسے خوارج اور شیعہ ابتداً سیاسی تنازعہ کی پیداوار تھے اور بعد میں اپنے لیے دینی اور فکری بنیادیں فراہم کرتے ہیں ٹھیک وہی حال معتزلہ

کا بھی ہے اس طرح وہ ان تمام لوگوں کو معتزلہ کا نام دیتا ہے جو حضرت علی اور معاویہ کے تنازعِ خلافت سے علیحدہ ہو گئے نہ تو عملاً کسی کی حمایت کی اور نہ مخالفت۔ اس کے مطابق اس میں وہ صحابہ بھی شامل ہیں جو جنگ صفین میں علیحدہ رہ گئے مثلاً سعد بن وقاص وغیرہ۔ نائبرگ طبری کے اس بیان کا حوالہ اپنے نظریہ کے اثبات میں بطور دلیل پیش کرتا ہے جس میں طبری نے احنف بن قیس اور ان کے ساتھیوں کے علی اور معاویہ کے جھگڑوں سے الگ ہو جانے پر اعتزال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

نائبرگ کے اس نظریہ سے ابتدائی معتزلہ کی نوعیت سیاسی ہونے کے مفروضے کو مزید تقویت ملتی ہے لیکن اس سلسلے میں وہ ایک قدم آگے بڑھ کر انھیں خالص سیاسی بتاتا ہے حتیٰ کہ ان کے دینی فکری اور علمی نظریات جن کی بنیاد وہ عقلی استدلال بتاتے ہیں انھیں بھی سیاسی مباحث کے دائرے میں لے کر ان کی سیاسی تشریح کرتا ہے حالانکہ ان کے دینی علمی اور یہاں تک کہ سیاسی نظریات بھی خالص سیاسی محرکات کا نتیجہ بہرحال نہیں ہیں اگرچہ وہ سیاسی سیاق وسباق اور سیاسی مباحث کے ماحول کے درمیان ضرور رکھے گئے ہیں۔ واضح رہے کہ واصل نے گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں جو جواب دیا اس کی بنیاد عقلی استدلال پر تھی نہ کہ کسی سیاسی مفاد و ترغیب کے تحت۔

یہ بات صحیح ہے کہ حسن بصری کے حلقہ میں پوچھے گئے سوال کا پس منظر اور پیش منظر دونوں سیاسی تھے اور سوال کا بلاواسطہ اشارہ حضرت علی اور معاویہ کے تنازعہ میں حصہ لینے والے افراد کی حیثیت کی طرف اور موجودہ حکمراں جماعت نیز مختلف سیاسی فرقوں کے نظریات کی بھی پوزیشن کی طرف تھا اور ٹھیک اسی طرح اس سوال کے جواب کا اثر بھی انھیں افراد کی پوزیشن پر پڑنے والا تھا یہ مسئلہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے دینی وعلمی تھا، اسی حیثیت سے پوچھا گیا تھا اور اسی حیثیت سے اس کا جواب بھی دیا گیا تھا۔

اس مثبت تشریح کے بجائے اس کی تشریح منفی طریقہ سے کی جائے جیسا کہ نائبرگ کرنے پر مصر ہے کہ واصل کا جواب اس کے سیاسی نظریات کی بنیاد پر واقع ہوا تو یہ سراسر ستم ظریفی ہوگی تاہم نائبرگ خود ان معتزلہ کے عقلی وعلمی مساعی سے انکار نہیں کریں گے۔

دوسری طرف ان معتزلہ کو سیاسی فرقہ تسلیم کرنے میں ایک اور مشکل ہے وہ یہ کہ اگر خوارج اور شیعہ کی طرح یہ بھی سیاسی محرکات ورد عمل کا نتیجہ ہوتا تو انھیں کی طرح یا کم از کم کسی حد تک فعال اور متحرک ہوتا۔ کیونکہ سیاسی حرکات قدرتی طور پر انھیں سیاسی تنازعات کی طرف لے جاتے جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے یہ معتزلہ امویوں کے خلاف ہوتے ہوئے کبھی خوارج وشیعہ کے شانہ بشانہ ان کے خلاف ایک تیسرے فرقہ کی حیثیت سے نہیں ابھرے بلکہ زیادہ تر ان کی کوششیں علمی مباحث کے بجائے کبھی سیاسی کی طرف لگی رہیں۔

اس ضمن میں گولڈ زیہر کا خیال بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے جو لفظ اعتزال کا اطلاق ان زہاد اور عباد پر بھی کرتا ہے جنھوں نے علی ومعاویہ کی کشمکش سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اس لیے بھی شاید کہ یہ ابتدائی معتزلہ بذاتِ خود بہت عابد وزاہد اشخاص ہوتے تھے مثلاً واصل خود۔

نائبرگ اپنے مفروضے کو مزید تقویت اس روایت سے دیتا ہے کہ واصل نے مختلف شہروں اور صوبوں میں دعاۃ بھیجے جو واصل کے خیالات کی تبلیغ کرتے تھے۔ یہ روایت حالانکہ خود زیادہ مستند نہیں ہے کیونکہ کوئی بھی مستند مورخ اس بارے میں کچھ نہیں کہتا صرف ابو ھذیل نے ان کا ذکر کیا ہے وہ مختلف جگہوں پر بھیجے گئے دعاۃ کا نام بھی لیتا ہے تاہم اگر یہ روایت صحیح

مان بھی لی جائے تو، واٹ کی نظر میں یہ بات قطعی نہیں ثابت ہوتی کہ ان دعاۃ کے بھیجنے کا مقصد سیاسی تھا، جیسا کہ نائبرگ اپنے مفروضے میں کہتے ہیں کہ یہ دعاۃ عباسی خلافت کی حمایت میں امویوں کے خلاف تبلیغ و پروپیگنڈہ کرنے کے لیے بھیجے گئے تھے: واٹ کہتے ہیں کہ ان دعاۃ کا مقصد سیاسی نہیں دینی تھا جیسا کہ ان روایت کردہ شعروں سے ظاہر ہوتا ہے جن میں ان دعاۃ کے بھیجے کا ذکر ہے ان میں دینی اور نظریاتی تبلیغ کی تو دعوت ہے مگر اس کے برعکس سیاسی یا عباسی خلافت کی حمایت میں کسی قسم کی کسی بات کا ذکر نہیں ملتا۔ واٹ اس نظریہ کی تردید واصل اور عمرو بن عبید کے سیاسی رجحانات کی روشنی میں بھی کرتا ہے۔

تاہم نہ تو واٹ جو ان دعاۃ کی دعوت کو محض دینی سمجھتے ہیں، ان کے سیاسی اثرات یا سیاسی معنویت سے انکار کر سکتے ہیں نہ تو نائبرگ ہی ان کے خالص سیاسی مصالح و محرکات کی بنا پر یعنی عباسیوں کی حمایت اور امویوں کی مخالفت میں بھیجے جانے کے حق میں دلیل لا سکتے ہیں اس حقیقت سے بہر صورت انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس وقت کے زیر بحث مسائل و مباحث جو اگرچہ دینی وعلمی ہو سکتے تھے مگر سیاسی معنویت و اثرات کے پہلو سے خالی نہیں تھے۔

واٹ ان دعاۃ کے بھیجے جانے کی تشریح خوارج سے واصل اور اس کے متبعین کے قریبی تعلقات کے ذکر سے ظاہر کرتے ہیں گویا بہ انداز دیگر ان کی دعوت میں سیاسی پہلو موجود ہونے کا خود اعتراف کرتے ہیں بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر اباضیوں اور واصلیوں کے دعاۃ کا ایک ہی زمانے میں اور انہیں جگہوں پر بھیجے جانے کا ذکر کر کے دونوں کے درمیان آپسی معاونت کے شبہ کا بھی اظہار کرتے لکھتے ہیں:

"یہ بجا طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ ان اباضیوں اور واصلیوں نے شروع شروع میں مذہبی پیغام کی دعوت دی لیکن بعد میں وہی سیاسی اثرات کے حامل ہوئے۔"[۹۵]

واٹ کے اس اعتراف سے جہاں ابتدائی معتزلیوں کی سیاسی پوزیشن پر مزید روشنی پڑتی ہے وہیں خوارج اور زیدیہ دونوں سے ان کے بہتر تعلقات کے تضاد کی تشریح بھی اسی بات سے ہوتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ یہ نہ تو کوئی فعال سیاسی تنظیم تھی اور نہ کوئی سیاسی یا دینی فرقہ بلکہ ایک رجحان تھا جس میں مختلف قسم کے عناصر ترکیبی ملے ہوئے تھے۔ عقلی دینی علمی فکری اور سیاسی۔ دوسرے لفظوں میں ہم انہیں دو وسیع حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں ایک عقلی دینی وعلمی اور دوسرا سیاسی۔ لیکن یہ تقسیم بھی شاید صحیح نہ ہو کیونکہ اس وقت کے مسائل و مباحث ایک ہی وقت میں دینی اور سیاسی دونوں ہوتے تھے۔ معتزلہ کا خاصہ یہ ہے کہ انھوں نے ان مسائل کو عقلی بنیادوں پر منتشرح کیا چنانچہ اس رجحان یا گروہ میں ان تمام افراد کو شامل کیا جا سکتا ہے۔

اصل معتزلہ کے وہ پانچوں مسلمات جو بعد میں ان کی تحریک کے بنیادی اصول بنے کسی نہ کسی صورت میں اس وقت موجود تھے لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ان کی نوعیت اس طرح کی خالص فکری و عقلی تھی جیسا کہ بعد کے معتزلہ کی تھی۔ بلکہ اپنے سیاسی سیاق و سباق کی وجہ سے کبھی کبھی عقلی کم سیاسی زیادہ لگتی محسوس ہوتی ہے مثلاً قدریہ کا موقف خالص عقلی تھا مگر اپنے اثرات کے لحاظ سے سیاسی حلقوں میں گوارہ نہیں کیا گیا۔ اسی طرح العدل کا نظریہ اور گناہ کبیرہ کے مرتکب افراد کے بارے میں بحث اگرچہ سیاسی پس منظر میں شروع ہوتی تھی مگر اصلاً شرعی اور دینی تھی۔ واصل کا جواب بھی محض اس

فرد کی شرعی پوزیشن واضح کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔ دوسری بات یہ کہ یہ عقلی بنیاد پر دیا گیا تھا۔ تاہم اس سے سیاسی نتائج بھی حاصل کیے جاسکتے تھے۔ اور دوسرے مباحث بھی اگرچہ عقلی تھے مگر سیاسی پہلو سے خالی نہیں تھے۔

تاہم ان معتزلہ کے سیاسی رجحانات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ قدریہ تمام امویوں کے خلاف تھے اور اسی لیے عتاب کے سزاوار ہوئے۔ واصل اور عمرو بن عبید کے سیاسی رجحانات بھی پوشیدہ نہیں ہیں واصل اگرچہ حضرت علی اور معاویہ کے تنازعہ کے بارے میں کچھ نہیں کہتا مگر حضرت عثمان کے بارے میں مبہم خیالات کا اظہار کرتا ہے جس کا نتیجہ امویوں کی مخالفت اور علویوں سے فطری ہمدردی میں ظاہر ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ابتدائی معتزلہ کسی مخصوص فرقہ کی صورت میں نہیں تھے نہ تو عقلی و دینی جیسا کہ یہ دوسری صدی ہجری میں ایک عقلی مذہب بن کر ابھرے اور نہ ہی سیاسی جیسے کہ شیعہ اور خوارج تھے۔ بلکہ یہ ایک رجحان تھا، ایک ایسی غیر منظم تحریک تھی جن کے کچھ مخصوص نظریات تھے۔ ہمعصر مسائل کی بحث میں ان کا مختلف و مخصوص منہاج و زاویہ نگاہ تھا۔ اور یہ زاویہ نگاہ کسی نہ کسی صورت میں عقلی تھا۔ سیاسی مسائل سے دلچسپی ضرور تھی مگر محض عقلی اور علمی حیثیت سے۔ یہ ضرور تھا کہ سیاسی مسائل پر ان کے عقلی و علمی نظریات کسی نہ کسی صورت میں سیاسی معنویت و اثرات رکھتے تھے تاہم سیاسی فعالیت کے آثار تقریباً ناپید ہیں۔

حوالے

۱۔ الشہرستانی، الملل والنحل جلد۲، ص ۶۰

۲۔ المقریزی، الخطط جلد۴، ص ۱۶۹

۳۔ بحوالہ ابن المرتضیٰ، طبقات المعتزلہ ص ۳۰

۴۔ واٹ، دی فارمیٹو پیریڈ آف اسلامک تھاٹ ۲۱۱ ان روایتوں کے علاوہ اس نے کئی اور روایتوں کا ذکر کیا ہے۔ دیکھیے ص ۲۰۹ الخ

۵۔ الخیاط، الانتصار ص ۹۲

۶۔ واٹ۔ ص ۲۱۴

۷۔ ابن المرتضیٰ، حوالہ سابق ص ۱۵

۸۔ احمد امین، فجر الاسلام ص ۲۸۸

۹۔ ایضاً

۱۰۔ الطبری، تاریخ جلد ۱ ص ۲۴۴ بحوالہ نابرگ "معتزلہ" شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام

۱۱۔ الغرابی، تاریخ الفرق الاسلامیہ ص ۴۳

۱۲۔ بحوالہ ایضاً

۱۳۔ الاصفہانی، کتاب الاغانی جلد۲، ص ۷

۱۴. ابوالحسین الملطی، کتاب التنبیہ ص ۲۸
۱۵. گولڈزیہر کے نظریات کے لیے دیکھیے اس کی کتاب مسلم اسٹڈیز۔
۱۶. الاسفرائنی، التبصیر فی الدین ص ۶۰
۱۷. ایضاً
۱۸. الشہرستانی، حوالہ سابق جلد ۱ ص ۵۸
۱۹. ایضاً۔ ص ۵۰
۲۰. دیکھیے الغزالی حوالہ سابق جس نے نیلنو کے خیالات کو مختصراً پیش کیا ہے ورنہ اس کی تالیفات انگریزی میں ترجمہ نہیں ہوئی ہیں۔
۲۱. البغدادی، الفرق بین الفرق ص ۹۸
۲۲. دیکھیے المرتضیٰ حوالہ سابق اور المنیہ والامل
۲۳. واٹ حوالہ سابق ص ۲۱۲
۲۴. نائبرگ حوالہ سابق
۲۵. واٹ حوالہ سابق ص ۲۱۲

صفدر سلطان اصلاحی ★

قدیم عربی ادب میں

خود نوشت سوانح نگاری کا ارتقا

انسان اپنی جبلت اور فطرت کی بنیاد پر ہر دور اور ہر زمانے میں علم و معرفت کے بیش از بیش حصول کے لیے سرگرداں رہا ہے۔ اس کی سعی و جہد کی جہات ہمیشہ مختلف اور متنوع رہی ہیں۔ اس نے خارجی اور ذاتی ذرائع کو استعمال کر کے کائنات کے رازہائے سربستہ کی تلاش و جستجو میں غیر معمولی دلچسپی لی ہے۔ ظاہر ہے یہ انسان جو اپنے گرد و پیش سے اس قدر دلچسپی رکھتا ہو، اپنی ذات سے کبھی غفلت نہیں برت سکتا تھا۔ چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس نے نہ صرف یہ کہ اپنی ذات کو سمجھنے کی شعوری کوشش کی بلکہ اس نے اپنے مشاہداتِ نفس اور تاثراتِ قلب سے دوسروں کو آگاہ بھی کیا۔

مذکورہ حقیقت کو تسلیم کر کے جب ہم عربوں کی قدیم تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں وہاں بھی فہم ذات اور اظہارِ ذات کی مختلف شکلیں نظر آتی ہیں۔ اس کے مظاہر آج بھی ہمارے سامنے فخریہ، ہجویہ اور دوسری نوعیت کے قصائد کی شکل میں موجود ہیں۔ اسلام کی توسیع و اشاعت کے بعد جب لکھنے پڑھنے کا رواج عام ہوا اور علم و فنون کی تدوین و تشکیل کے زریں سلسلے کا آغاز ہوا تو دوسرے اصنافِ سخن کی طرح سیرت نگاری کو بھی قبولیت اور ترقی کے مواقع حاصل ہو گئے اور بہت ہی قلیل عرصہ میں اس نے ایک متداول فن کی شکل اختیار کر لی۔ اس درمیان اس کی تہذیب، تنقیح اور تقسیم کا کام بھی انجام پایا اور اس کے اصول و ضوابط اور اوصاف و خصائص بھی متعین کیے گئے۔ سیرت نگاری کے ساتھ ساتھ اس سے متعلق دوسرے فنون بھی وجود میں آتے گئے۔ خود نوشت سوانح نگاری کا فن بھی ان میں سے ایک ہے۔ غالباً اس کی طرف عربوں کی توجہ فارسی اور یونانی آداب سے واقفیت کے بعد منعطف ہوئی۔ ایرانی بادشاہوں اور فوجی کمانڈروں کے یہاں اپنے متعلقین اور جانشینوں کے فائدے کے لیے، اپنی زندگی کے اہم تجربات اور واقعات کو قلم بند کرنے کا رواج کافی مقبول تھا۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کی اپنی ضروریات اور خواہشیں بھی فنِ خود نوشت نگاری کے آغاز و ارتقا میں معاون اور مددگار ثابت ہوئیں کیونکہ دیگر اقوام کے ساتھ اختلاط کے بعد عربی تہذیب و ثقافت کو مختلف قسم کے خطرات لاحق ہو گئے تھے جس کے باعث عربوں کے اندر اپنے تشخص

★ ریسرچ ایسوسی ایٹ، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

اور شناخت کے تحفظ کی فکر بہت شدید ہو گئی تھی۔ مزید برآں جزیرۂ عرب سے نکلنے کے بعد زندگی کے مختلف میدانوں میں عربوں نے جو حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کی تھیں اور وہاں علم و ثقافت کے جن مظاہر کا مشاہدہ کیا تھا ان سے اپنی قوم کو باخبر کرنے اور انھیں اپنے مشاہدات اور تجربات سے مستفید کرنے کی خواہش کا وجود فطری تھا۔ ان سب اسباب کی بنا پر عربوں نے اپنے بارے میں کچھ کہنے اور اپنے افکار و خیالات سے دوسروں کو باخبر کرنے کا تحریری سلسلہ شروع کیا۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے اس نوعیت کی تحریروں کے لیے لفظ خود نوشت کا باضابطہ استعمال نہیں کیا تھا لیکن یہ تحریریں اس فن سے بہت قریب ہیں اور اس پر اس فن سے متعلق بعض جدید اصطلاحوں کا انطباق کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ قاضی فاضل کی کتاب "فی میاومات" اور ابن شداد کی کتاب "سلطان صلاح الدین" کو جدید دور میں رائج اصطلاح "یومیات" اور "مذکرات" سے مشابہ اور مطابق قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جدید زمانے میں ایک اصطلاح "اعترافات" کے نام سے مشہور ہوئی ہے یہ ان خود نوشت سوانح کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس میں روحانی اور فکری مسائل سے تعرض کیا جاتا ہے اور اپنی لغزشوں اور کوتاہیوں کا اعتراف کر کے اظہار ندامت یا اظہار فخر کیا جاتا ہے۔ قدیم عربی ادب کا جائزہ لیا جائے تو محاسبی کی کتاب "النصائح الدینیہ" اور امام غزالی کی "المنقذ من الضلال" پر مذکورہ اصطلاح کا معنوی انطباق بآسانی کیا جا سکتا ہے۔[31]

خود نوشت سوانح عمریوں کے اندر مطلوبہ اوصاف و خصائص کے اعتبار سے اگر قدیم عربی سرمایے پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ بیشتر خود نوشتوں پر حوالگی اور خود سپردگی کا رنگ غالب ہے یعنی ان کے مؤلفین نے اپنی زندگی کے حوادث و واقعات کو پیش کرتے ہوئے عقیدۂ قضا و قدر کا بار بار حوالہ دیا ہے اور اپنی کوتاہیوں کی تاویل میں خاص طور سے اس سے مدد لی ہے۔ اس کی وجہ سے بدیہی طور سے ان کتابوں میں تصادم اور کشمکش کی وہ مقدار نہیں پائی جاتی جو فن کی تخلیق کا باعث ہوتی ہے۔[32]

بہترین خود نوشت سوانح کے اندر سچائی، صاف گوئی اور نفس کشائی کے عناصر کی موجودگی بھی ضروری قرار دی گئی ہے۔ قدیم عربی سوانح عمریوں میں یہ اوصاف قدرے واضح اور نمایاں ہیں۔ خاص طور سے ان تحریروں میں جو کسی مخصوص فکری اور روحانی زاویہ نظر کے تحت لکھی گئی ہیں۔ مثلاً امام غزالی نے "المنقذ من الضلال" میں اس امر کا صریحاً اعتراف کیا ہے کہ وہ دین سے متعلق بہت سے مسائل میں ریب و تشکیک کے شکار ہو گئے تھے لیکن تصوف کے مطالعہ اور اسے عملی شکل میں برتنے کی وجہ سے انھیں اطمینان و یقین کی بیش بہا دولت نصیب ہوئی۔[33] اسی طرح علامہ ابن حزم نے دینی معاملات میں تشدد کے باوجود اپنی کتاب "طوق الحمامۃ" میں اپنے بعض بالکل ذاتی نوعیت کے واقعات کا تذکرہ کیا ہے اور ایک یا دو واقعات کی اتنی باریک تفصیلات پیش کر دی ہیں کہ قدما میں ان کا کوئی ثانی نظر نہیں آتا۔ اس کتاب میں صراحت اور صاف گوئی کے لحاظ سے اگر کوئی کمی رہ گئی ہے تو وہ صرف یہ کہ اس میں واقعات کو اشاروں اور کنایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کے باوجود یہ اپنے موضوع پر ایک منفرد کتاب ہے اور گہرے نفسیاتی تجزیہ پر مشتمل ہے۔[34]

قدیم عربی خود نوشت سوانح عمریوں میں کمزوریوں کے اعتراف اور معایب کے علی الاعلان تذکرہ سے گریز کی ایک وجہ یہ ہے کہ عرب فطرۃً خود دار اور باحیا واقع ہوئے ہیں۔ وہ اپنے یا اپنے متعلقین کے عیوب بلغت ازہام کرنے سے حتی الامکان گریز کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ عرب جس دین کے علمبردار ہیں اس کی تعلیمات اور اخلاقی مقاصد پر ہر طرح سے قدغن لگاتی ہیں اور ثانیاً ان کے تذکرہ اور تشہیر کو بھی سختی سے منع کرتی ہیں۔ اس کی تیسری وجہ یہ ہے کہ عرب اپنے

مزاج اور طبیعت کے اعتبار سے ہمیشہ ابہام، پیچیدگی اور تحفظ کے شکار رہے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"آریوں کے بالمقابل سامیوں کے یہاں چونکہ شخصیت کا تصور بطانیۃ پیچ رہا ہے اس لیے عربوں کے اندر خود نوشت سوانح عمری کا فن اس قدر ترقی نہیں کر سکا جتنا آریائی نسل کے لوگوں میں ہوا۔ انھوں نے اس ادبی صنف کو اپنی فکری اور تحریری سرگرمیوں میں مناسب مقام دیا یہاں تک کہ اسے ادب کا ایک ممتاز حصہ بنا دیا۔"

فنی اعتبار سے دیکھا جائے تو قدیم عربی خود نوشت سوانح میں بیشتر کے اسلوب صاف اور واضح، عبارتیں شیریں، پیشکش خوبصورت اور سلیس اور انداز بیان افسانوی ملے گا۔ ان کے مطالعہ سے ان کے مؤلفین کے عہد ماضی کی تمام یادیں تازہ ہو جاتی ہیں اور قارئین کے جذبات میں حرکت اور حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ زبان و بیان کی لذت کے علاوہ، ان سوانح عمریوں سے تاریخی معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں چنانچہ زیادہ تر کتابوں میں زمانی و مکانی عناصر، شخصیات اور مقامات کی وضاحت ہے اور تاریخ کی صراحت کے ساتھ واقعات کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ اس طرح یہ سوانح عمریاں عوام و خواص کے لیے یکساں طور سے دلچسپی کا سامان ہیں اور ان کی ہر طرح سے پزیرائی کی گئی ہے۔

قدیم عربی خود نوشت سوانح عمریوں کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہیئت اور شکل و صورت کے اعتبار سے یہ باہم دگر مختلف ہیں۔ ان میں سے بعض اگر مکمل ہیں تو بعض غیر مکمل ہیں۔ اسی طرح بعض کی حیثیت مستقل تصنیف کی ہے تو بعض کسی تصنیف کا ضمیمہ ہیں۔ مزید برآں چوں کہ یہ سوانح عمریاں مختلف ذوق و مزاج کے حامل اشخاص کے ذریعہ تصنیف کی گئی ہیں اس لیے ان کے مضمون اور دیگر تفصیلات میں بھی اختلاف ہے۔

عصر حاضر میں علوم و فنون کو جو ہمہ جہتی ارتقا حاصل ہوا ہے اس کی وجہ سے علم و فن کی بہت سی نئی جہتیں اور نکات ابھر کر سامنے آئے ہیں۔ ان میں ایک اہم اور قابل ذکر بات وہ سائنٹفک تقسیم اور تعریف ہے جس کے باعث تمام اصناف سخن کے دوائر متعین اور واضح ہو گئے ہیں۔ جب ہم اس پہلو سے قدیم عربی خود نوشت سوانح کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں ان میں سے بیشتر پر خود نوشت کی جدید اصطلاح کا اطلاق مشکل نظر آتا ہے۔ صرف چند تالیفات ایسی ملتی ہیں جنھیں اپنے موضوع اور مقصد سے قریب اور مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان میں احوال کی تصویر کشی کے ساتھ ساتھ ادبی چاشنی اور دیگر خصوصیات کی وافر مقدار موجود ہے اس طرح کی تالیفات میں ابن الہیثم، امیر عبداللہ، رازی اور اسامہ بن منقذ کی خود نوشت سوانح عمریاں پیش کی جا سکتی ہیں ان میں اسامہ بن منقذ کی کتاب "الاعتبار" اور امیر عبداللہ کی "مذکرات" خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ یہ دونوں اپنے مؤلفین کی زندگیوں کے تمام مراحل کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان میں حقائق سے زیادہ تعرض کیا گیا ہے اور تصور و خیال سے کم مدد لی گئی ہے۔ ان کا اسلوب بھی صاف، واضح اور سلیس ہے۔

قدیم عربی خود نوشت سوانح عمریوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قابل ذکر تعداد میں ہیں اور مختلف ادوار میں لکھی گئی ہیں۔ البتہ ان میں سے بعض مختصر ہیں اور بعض کی حیثیت مستقل تصنیف کی بھی نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ مشہور مصری ناقد ڈاکٹر شوقی ضیف نے نام وغیرہ کی صراحت کے ساتھ لکھا ہے، یہ تعداد میں پندرہ سے بھی متجاوز ہیں۔ ان میں سے چند کے نام درج ذیل ہیں:-

۱۔ رسالۃ فی سیرۃ حنین بن اسحاق بقلمہ
۲۔ السیرۃ الفلسفیۃ ، فخر الدین رازی
۳۔ النکت العصریۃ ، عمارۃ الیمنی
۴۔ میاومات ، قاضی فاضل
۵۔ الفلک المشحون فی احوال محمد بن طولون ، بقلمہ
۶۔ سیرۃ ابن الہیثم الذاتیۃ ، بقلمہ
۷۔ الضوء اللامع لأھل القرن التاسع ، شمس الدین سخاوی
۸۔ الإحاطۃ فی اخبار غرناطہ ، لسان الدین بن خطیب
۹۔ حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر و القاہرۃ ، جلال الدین السیوطی

مذکورہ بالا کتابوں میں سے بیشتر کا اصل موضوع ، مصنف کی زندگی کا تعارف نہیں ہے لیکن ان کے آخر میں متعلقہ افراد کے بعض بھی احوال کا تذکرہ موجود ہے۔[۵۳]

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ بعض دوسری تحریریں بھی ہیں جن میں ان کے مصنفین نے اپنی زندگی سے متعلق تفصیلات فراہم کی ہیں۔ ان میں ابن سینا ، موفق الدین البغدادی ، ابن رضوان ، ابو حیان التوحیدی ، صلاح الصفدی ، جاحظ ، صابی اور صولی کے نام قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے اپنی بعض کتابوں میں اپنی زندگی کے احوال واقعات اور حکایات کا ذکر کیا ہے۔[۵۴]

مذکورہ سطور میں جن سوانح عمریوں کا تذکرہ ہوا ہے ان میں سے بیشتر کی حیثیت مستقل تصنیف کی نہیں ہے اور بعض بہت مختصر بھی ہیں۔ اس لیے اس امر کی ضرورت ابھی باقی ہے کہ کچھ ایسی خود نوشت سوانح کا قدرے تفصیل سے تعارف پیش کیا جائے جو کسی حد تک اپنی مستقل حیثیت رکھتی ہوں اور جن میں ان کے مؤلفین نے اپنی ذات کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہو۔ قدیم عربی خود نوشت سوانح عمریوں کے مطالعہ اور استقصا کے بعد جن کتابوں کی نشاندہی کی جا سکی ہے ان میں سے چند کا مختصر تعارف آئندہ سطور میں پیش کیا جائے گا۔

۱۔ طوق الحمامۃ فی الألفۃ والألاف :۔

یہ کتاب ابن حزم اندلسی (۳۸۴ھ/۴۵۶ھ) کی تالیف ہے۔ مختلف دوسری خوبیوں اور اوصاف کے علاوہ موصوف فقہ کے ایک مستقل مذہب کے بانی ہیں اور دینی امور میں ان کا تشدد اور عدم مداہنت معلوم و معروف ہے لیکن اس کے باوجود انھوں نے یہ کتاب اپنے حال دل کی تعبیر کے لیے تحریر کی۔ یہ کتاب اس حیثیت سے بہت ممتاز ہے کہ اس میں مصنف نے اپنی زندگی کے کمزور پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی ہے اور ایک پختہ مذہبی پس منظر کے باوجود انھوں نے اپنی نوجوانی کے بعض عشقیہ واقعات بہت واضح الفاظ میں بیان کیے ہیں۔ کتاب کا انداز بیان افسانوی ہے اور یہ کل تیس فصلوں پر مشتمل ہے۔ اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس کے مطالعہ سے پانچویں صدی ہجری کے اندلس کی سیاسی صورت حال کا ایک نقشہ سامنے آجاتا ہے۔ یقیناً یہ صورت حال افسوسناک اور تکلیف دہ ہے کیونکہ پورا سماج اخلاقی دیوالیہ پن کا شکار تھا اور مال و دولت کی کثرت کی وجہ سے ہر طرف لذت اندوزی اور

نفس پرستی کا چلن عام تھا۔ ابن حزم اسی سماج کی پیداوار تھے۔ ان کے بچپن اور جوانی کے مختلف ادوار اسی معاشرے میں گزرے تھے۔ اس لیے اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا ان کے لیے ناممکن تھا۔[10]

اس کتاب کے ابواب اور اس کے مشتملات دیکھ کر ہی اس کے مصنف کی صاف گوئی اور باریک بینی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ کتاب کے تیس ابواب میں سے دس میں محبت کے اصول بتائے گئے ہیں۔ بارہ ابواب میں محبت کے اغراض و مقاصد اور اس کے مفید و مضر محرکات و عوامل بیان کیے گئے ہیں۔ پھر چھ ابواب میں محبت کے ساتھ پیش آنے والی مشکلات کا تذکرہ کیا گیا ہے اور آخری دو ابواب میں معصیت اور پاکیزگی کے فائدے اور نقصانات بتائے گئے ہیں۔ پوری کتاب میں عشق و محبت سے متعلق جزئیات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس طرح یہ مصنف اور اس کے عہد کی بہترین ترجمان ہے اور اس کی اسی خوبی کی وجہ سے اسے عربی زبان کی بہترین خود نوشت قرار دیا گیا ہے۔[11]

مذکورہ بالا خوبیوں کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں بعض خامیاں بھی ہیں مثلاً وہ کتاب میں موجود بعض واقعات کی نسبت اپنی طرف کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ بس اشاروں اور کنایوں سے کام لیا۔ زندہ لوگوں کے واقعات خاص طور سے نام کی صراحت کے بغیر بیان کیے ہیں۔ کتاب میں جگہ جگہ اس کا اعتراف ہے کہ مصنف بعض واقعات کی یاد محفوظ نہیں رکھ سکے ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں کثرت سے عربی اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ کہیں کہیں صنائع بدائع کی کثرت بھی ہے۔ اسی طرح بعض مقامات پر عریاں ادب "(الأدب المكشوف) کا مظاہرہ بھی ہوا ہے۔

۲۔ السيرة المؤيدية :۔

اس کتاب کے مؤلف المؤید فی الدین هبة الله بن موسیٰ بن داؤد الشیرازیؒ (۳۹۰ ـــ ۴۷۰ھ) ہیں۔ یہ فاطمی سلطنت کے زبردست داعی تھے۔ انھوں نے اس کتاب میں اپنی زندگی کے ایک مرحلہ (۴۲۹ھ تا ۴۵۰ھ) کی تصویر کشی کی ہے۔ یہ وہی مؤید ہیں جن کی ابو العلاء المعری سے حرمت لحم اور اکتفا بالنباتات کے سلسلے میں طویل مراسلت ہوئی تھی۔ مشہور بویہی فرمانروا ابو کالیجار کو انھوں نے اپنے اسماعیلی مذہب کا حامی بنا لیا تھا جبکہ وہ اس کا بے حد مخالف تھا۔ پھر وہ اپنی خواہش حصول جاہ و منزلت کی تکمیل کے لیے ایران سے مصر چلا گیا۔ یہاں فاطمیوں نے اسے کوئی خاص مقام نہیں دیا۔ اس کے بعد بھی اس نے ہمت نہیں ہاری اور مختلف سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیتا رہا۔ ان میں اسے بعض اوقات کامیابی بھی ملی۔ وہ اپنی زندگی کے ان سب واقعات کو کافی اہم اور وقیع سمجھتا تھا اسی لیے اس نے انھیں قلم بند کرنا مناسب سمجھا۔

مصنف نے کتاب کے آغاز میں ان واقعات کی تفصیلات بیان کی ہیں جو ابو کالیجار کے دربار میں پیش آئے اور اپنے خلاف ہونے والی ان سازشوں کا ذکر کیا ہے جن کے باعث اسے ایران چھوڑ کر مصر جانا پڑا اور پھر مصر میں سفر وغیرہ کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ انھوں نے اس کی بھی وضاحت کی ہے کہ خلافت عباسیہ کے خلاف سازشوں میں وہ کس کس کے ساتھ شریک رہے اور اس میں کہاں کہاں کامیابی ملی۔ سیاسی امور کے علاوہ کتاب میں جگہ جگہ دینی، فقہی اور معاشرتی مسائل کا بھی تذکرہ ہے۔[12]

یہ کتاب چونکہ ایک پُر آشوب دور کی یادگار ہے اس لیے اس کی تاریخی، معاشرتی اور سیاسی اہمیت کا اندازہ لگانا کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استاد محمد کامل حسین نے اسے صرف مصنف کی سوانح حیات ہی نہیں بلکہ

پوری نصف صدی کی تاریخ کا ایک اہم مآخذ قرار دیا ہے[۵۵]۔ بلاشبہ مصنف کا اپنے زمانے کے حالات سے بڑا گہرا تعلق تھا اس لیے اپنی کتاب میں ان پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔

کتاب کی اس اہمیت کے باوجود اس پر بعض اعتراضات بھی کیے گئے ہیں۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے بہت سے اختلافی مسائل میں کوئی واضح موقف اختیار نہیں کیا۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ دیگر فاطمی مبلغین کی روش پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے بھی اخفاء اور ستر پوشی کی پالیسی اختیار کی تھی۔ اسی لیے وہ بہت سے حقائق کو پیش نہیں کر سکے۔ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ مصنف کے اسلوب تحریر میں سہولت اور روانی نہیں ہے اور یہ کہ اس میں سجع و قافیے کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کتاب میں جگہ جگہ فخر اور تعلّی کے احساسات غالب ہیں اسی لیے اپنے دقائق سے متعلق مسائل کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے[۵۶]۔

مذکورہ بالا اعتراضات سے قطع نظر اس کتاب کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے اور یہ عربی زبان میں خود نوشت سوانح نگاری کی اولین کوششوں میں شمار کیے جانے کے لائق ہے۔

۳۔ کتاب الاعتبار :۔

یہ کتاب مشہور مسلم سورما اور مرد مجاہد اسامہ بن منقذ (م ۵۸۴ھ) کی یادگار ہے۔ مذکرات کی نوعیت کی یہ کتاب اپنے مصنف کی زندگی کے تجربات و مشاہدات کو عام فہم انداز میں پیش کرتی ہے۔ اپنی تاریخی اہمیت کے پیش نظر اسے چھٹی صدی ہجری کے حالات و واقعات کے بارے میں واقفیت کا ایک بہترین ذریعہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ مصنف نے اس میں خاص طور سے شام اور مصر کے اسلامی معاشرے اور صلیبی جنگوں میں اپنی شرکت اور جوانمردی کے واقعات بیان کیے ہیں۔ اس طرح یہ کتاب عہد ایوبی میں صلیبی جنگوں سے متعلق بیش قیمت معلومات کا ذخیرہ ہے۔ اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس کا مصنف ایک ہمہ جہتی شخصیت کا مالک تھا۔ وہ شاعری اور ادبیات کے علاوہ فن حرب اور سپہ گری سے بھی واقف تھا۔ چنانچہ واقعات کے بیان میں بھی ہمت اور بہادری سے کام لیا۔ اور صداقت و امانت اور عدل و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا[۵۷]۔

کتاب کا مرکزی موضوع مصنف کی جوانمردی اور شجاعت کا بیان ہے۔ مصنف نے اس میں اپنے بچپن کے ایسے واقعات بیان کیے ہیں جو ان کی بہادری پر دلالت کرتے ہیں۔ شجاعت و جوانمردی کا یہ وصف ان کے والد کی تربیت کا نتیجہ تھا۔ انھوں نے ان کے ہر اقدام کی ستائش کی تھی۔ مصنف شکار کرنے کے بہت شوقین تھے۔ اس سے متعلق کئی واقعات انھوں نے کتاب میں نقل کیے ہیں۔ اس کے علاوہ فرنگیوں کے ساتھ معرکہ آرائی کے بیشمار واقعات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے تقریباً تمام واقعات میں اپنی اس فکر کا حوالہ دیا ہے کہ "موت کا ایک وقت متعین ہے، یہ اپنے اسی وقت پر آئے گی۔ انسان اگر اپنے آپ کو خطرات میں ڈال کر موت کو دعوت دینا چاہے تب بھی اس کا آنا ضروری نہیں"[۵۸]۔

اس کتاب کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں مسلم اور عیسائی مردوں اور عورتوں کی نفسیات اور طبائع کا بہترین مطالعہ کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ ایک دلچسپ اور لائق مطالعہ کتاب بن گئی ہے۔ اس کا دوسرا قابل ذکر وصف یہ ہے کہ اس میں شخصیات اور اشیاء کی تصویر کشی میں کافی محتاط اور معتدل رویہ اختیار کیا گیا ہے اور مبالغہ آمیزی سے احتراز کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے کمزور پہلوؤں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی زبان کہیں کہیں بے ربط اور بے جوڑ محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے اسے پیرانہ سالی میں ترتیب دیا تھا اور ضعف و نقاہت کی وجہ سے اس کی نقل و ترتیب میں اپنے متعلقین سے مدد لی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ غلطیاں باقی رہ گئیں۔ اس کا دوسرا نقص یہ ہے کہ اس میں عوامی زبان کے الفاظ و تراکیب بھی استعمال ہوئی ہیں۔ کیونکہ مصنف عوامی زندگی سے بہت قریب تھے اور اپنی بات عوام تک منتقل کرنے کے شدید خواہش مند تھے۔

۴۔ المنقذ من الضلال :۔

یہ کتاب مشہور اسلامی مفکر اور فلسفی ابوحامد الغزالی (م ۵۰۵ھ) کی تحریر کردہ ہے اس میں انھوں نے اپنے اندرون میں برپا اس کشمکش کی تصویر کھینچی ہے جس میں وہ فکر و فلسفہ کی وادیوں میں سرگرداں ہونے کی وجہ سے مبتلا تھے۔ حتیٰ کہ شدید روحانی اضطراب و انتشار سے دوچار ہونے کے بعد انھیں حق کی معرفت ہوئی اور ریب و تشکیک کا زمانہ ختم ہوا۔

انھوں نے اپنے علمی و فکری سفر کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا کہ حصول علم کے لیے مشکلات و مصائب برداشت کرنے کا شوق انھیں بچپن سے تھا۔ وہ ہر بات کا تنقیدی مطالعہ کرتے تھے اور اتباع و تقلید سے سخت متنفر تھے۔ اپنی اس طبیعت کی وجہ سے وہ تمام موروثی عقائد اور روایات پر شک کرنے لگے۔ حقیقت کی تلاش میں انھوں نے مختلف فلسفیانہ مسالک کا مطالعہ کیا لیکن کہیں تشفی نہیں ہوئی۔ آخر کار تصوف کا مطالعہ کیا اور یہاں ان کی متاع گمشدہ مل گئی۔ وہ صوفیا سے بہت متاثر ہوئے اور انھیں اپنا آئیڈیل بنایا۔ اس نئی یافت کے بعد وہ دنیا اور اس کے علائق سے کنارہ کش ہو گئے اور اپنے ساتھیوں کے اصرار کے باوجود وہ بغداد میں اپنا علمی و تدریسی حلقہ چھوڑ کر شام، فلسطین اور حجاز چلے گئے۔ آخری وقت میں وہ دوبارہ بغداد واپس آ گئے لیکن اپنے قلبی اطمینان و تسلی کے لیے وہ تصوف سے برابر جڑے رہے اور یہی مسلک ان کی نظر میں برحق اور لائق عمل ثابت ہوا۔[۵۱]

امام غزالی کی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے اپنی روحانی سراسیمگی اور مضطرب کیفیت کی پوری تصویر کھینچ کر رکھ دی ہے۔ انھوں نے کسی بات کے کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کی۔ وہ فلسفۂ دین اور اسرار شریعت کے امام تھے کچھ باتوں کو مخفی رکھنا ان کی فطری خواہش ہو سکتی تھی۔ کم از کم عقائد کے باب میں اپنے ریب و تشکیک کا تذکرہ نہ کرنا کوئی بہت زیادہ معیوب نہ ہوتا لیکن ان سب کے باوجود انھوں نے صراحت اور صداقت سے عشق اور والہانہ لگاؤ کی وجہ سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھی۔

ان کی کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ یہ مصنف کے اندرونی جذبات و احساسات کی عکاس ہے۔ اس اعتبار سے اسے نفسیاتی توضیح اور تحلیل و تجزیہ کی بہترین کاوش قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کتاب قدرت بیان اور اظہار مافی الضمیر کا بھی شاہکار ہے۔ اسلوب اور طرز ادائیگی کے اعتبار سے اسے عربی ادب میں بلند مقام حاصل ہے۔

۵۔ مذکرات الأمیر عبد اللہ :۔

یہ کتاب جیسا کہ نام سے واضح ہے سقوط غرناطہ کے آخری مسلم فرمانروا امیر عبد اللہ (وفات بعد از ۴۸۳ھ) کی خود نوشت ہے۔ ان کی زندگی سازشوں اور آزمائشوں کے درمیان بسر ہوئی تھی۔ وہ ایک طرف عیسائیوں کی پیہم یلغار کی زد میں تھے تو دوسری طرف مرابطین کے بادشاہ یوسف بن تاشفین کی ناراضگی، عتاب اور حملوں کا دفاع کر رہے تھے۔ ان کی حکومت غرناطہ

ہو چکی تھی اور مفاد پرست مقربین، انھیں ہر طرف سے مفلوج کر دینے پر تُلے ہوئے تھے۔ افواہوں کا بازار گرم تھا اور امیر کے ہر عمل اور حرکت کی غلط اور بے بنیاد تعبیر پیش کی جا رہی تھی۔

مذکورہ حالات میں امیر عبداللہ نے اپنی خود نوشت لکھنے کا فیصلہ کیا اور اپنے خلاف عائد کردہ تمام الزامات، اپنے تمام اقدامات اور اپنی تمام پالیسیوں کی وضاحت پیش کی۔ اس کے بعد صورت حال بالکل واضح ہو گئی اور حقائق لوگوں کے سامنے آگئے۔[۱۱۸]

چونکہ یہ کتاب ایک ایسے شخص نے تالیف کی ہے جو کبھی سیاہ و سفید کا مالک تھا لیکن گردشِ ایام نے اُسے تہی دست اور بے یار و مددگار بنا دیا۔ ایسے شخص کی ذات پر بالکل فطری انداز میں قنوطیت، حرماں نصیبی اور شکست خوردگی کے عناصر غالب ہو جاتے ہیں۔ اس طرح کے حالات کے اندر آدمی جو کچھ لکھتا ہے اس میں جذبات کی حرارت اور حقائق کی صداقت یکساں طور سے موجود ہوتی ہے۔ اس کتاب کا معاملہ بھی کچھ اسی طرح کا ہے۔ اس کا مطالعہ کرنے کے بعد ایک عام آدمی بیحد جذباتی ہو جاتا ہے اور اس کی تمام ہمدردیاں مصنف کے ساتھ ہو جاتی ہیں۔[۱۱۹]

اس کتاب کی ایک اہم خوبی یہ ہے کہ اس میں مصنف کی ذاتی زندگی اور نجی حالات کے ساتھ ساتھ اندلس کی سیاسی اور معاشرتی زندگی کا بھی نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک اہم تاریخی دستاویز قرار دی گئی ہے جس سے مصنف کی شخصیت اور مصنف کے معاشرے کی صورت حال ابھر کر سامنے آجاتی ہیں۔ اس کتاب کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس کا اندازِ بیان ادبی ہے۔ اس کے مطالعہ سے قاری کے وجدان و شعور میں ایک قسم کی ادبی لذت پیدا ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مصنف کا اسلوب اور اندازِ تحریر بڑا دلکش اور دلچسپ تھا۔ وہ مکالمات کو فنی روپ میں اس طرح پیش کرنے پر قادر تھے کہ اس سے بات پورے طور سے سمجھ میں آجاتی تھی۔ کتاب کے مطالعہ کے دوران ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مصنف نے واقعات کے اندر ایک نئی طرح کی روح پھونک دی ہے اور اپنے خیالات و تصورات کی آمیزش سے ان واقعات کے اندر حرکت و حرارت کی ایک لہر دوڑا دی ہے۔

بلاشبہ عربی خود نوشت سوانح عمریوں کے سرمایہ میں اس کتاب کا مقام نمایاں اور ممتاز ہے۔ اس کے مطالعہ سے قاری کی جمالیاتی حس کو غذا اور آسودگی حاصل ہوتی ہے اور اسے مزید پڑھنے کا شوق دلاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ کوئی افسانہ یا ڈرامہ ہے حالانکہ بات ایسی نہیں، یہ اس کتاب کی فنی خوبی ہے اور مصنف کا اندازِ تعبیر ہے جو ایک طرح کا ربط اور تعلق پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔

۱۰۔ التعریف بابن خلدون ورحلتہ شرقاً وغرباً۔

علامہ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) کا زمانہ بھی انتہائی پُر آشوب، پُر پیچ اور اضطراب انگیز تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے ہاتھ سے اپنی زندگی کے احوال و واقعات قلمبند کیے۔ اس کا بنیادی مقصد کچھ الزامات کی تردید اور کچھ امور کی وضاحت تھی۔ ایک الزام ان پر یہ عائد کیا گیا تھا کہ "انھوں نے اندلس میں بعض انقلابات میں شرکت کی ہے اور باغیوں سے ان کے تعلقات ہیں۔" اسی طرح جب مصری حکومت نے انھیں عہدۂ قضاء سے سبکدوش کیا تو لوگ اس کے اسباب و علل سے متعلق طرح طرح کی قیاس آرائیاں کر رہے تھے اور بعض لوگ علامہ کو اس کا ذمہ دار قرار دینے کی کوشش کر رہے تھے۔

ان حالات میں انھوں نے اپنی سوانح تحریر کی۔ اس میں انھوں نے اپنی نجی احوال اور ذاتی زندگی سے تعرض

بہت کم کیا ہے۔ چنانچہ زندگی کے ابتدائی بیس سال محض چند صفحات میں سمیٹ دیئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی تالیف کا اصل مقصد علمی اور سیاسی خدمات کا تجزیہ کرنا ہے اسی لیے مصنف نے خاص طور سے ان اسباب کا تذکرہ کیا ہے جن کی وجہ سے ان پر حکمرانوں کا عتاب نازل ہوتا رہا اور یہ انتہائی صبر و استقامت کے ساتھ ان کا مردانہ وار مقابلہ کرتے رہے۔[۲۰]

اس کتاب کا ایک اہم وصف یہ ہے کہ اس میں واقعات کو تاریخ اور سن کی صراحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ یہ اہتمام اپنے علاوہ دیگر متعلقین کے واقعات کو تحریر کرتے وقت بھی پیش نظر رہا ہے۔ اس کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس میں مصنف کے اپنے اور بعض متعلقین کے خطوط، مراسلات اور اشعار کی قابل ذکر تعداد موجود ہے۔ اس کی وجہ سے اس کی حیثیت دستاویز کی ہوگئی ہے۔ اس کی تیسری خوبی یہ ہے کہ اس میں مصنف کا انداز بیان معروضی اور سائنٹفک ہے۔ حالانکہ اختلافی معاملات اور نزاعی امور کا تذکرہ کرتے وقت آدمی بالعموم جذباتیت کا شکار ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے سچائی اور اعتدال کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔

ابن خلدون کی اس کتاب پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں مراسلات کی کثرت ہے۔[۲۱] مراسلات اگر بقدر ضرورت ہوتے تو اعتراض کی گنجائش نہ ہوتی۔ لیکن اس کتاب میں بے محل، بے موقع اور طویل مراسلات کی بھرمار ہے۔ شاید علامہ کو بھی اس کا احساس تھا لیکن انھوں نے اسے روا رکھا کیونکہ انھیں ان مراسلات سے عمومی افادیت کی امید تھی۔ انھوں نے صرف اپنے ہی نہیں بلکہ دوسروں کے مراسلات بھی نقل کیے ہیں۔ یہاں تک کہ اپنے ساتھی ابن خطیب کے دس صفحات سے زائد پر مشتمل ایک مراسلہ کو مکمل شکل میں نقل کر دیا ہے۔[۲۲] اس کتاب پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں بعض واقعات و حادثات کی تکرار ہے اور یہ کہ بعض واقعات کتاب کے بنیادی مقصد سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ شاید علامہ نے ایسا قارئین کی آسانی اور سہولت کے لیے کیا ہو تاکہ وہ صفحات کے الٹ پھیر سے بچ جائیں۔

ان سب اعتراضات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ "کتاب التعریف" ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ اس میں مصنف نے ان سیاسی اور معاشرتی احوال پر روشنی ڈالی ہے جن سے ان کا گہرا تعلق تھا۔ پوری کتاب کے مطالعے سے جو حقیقت سامنے آتی ہے وہ یہ کہ مصنف ایک مضبوط اور معتدل شخصیت کے مالک تھے، حالات گرچہ ان کے موافق نہیں تھے اور انھیں بار بار منصب قضا پر عزل و نصب کے شیریں اور تلخ دور سے گزرنا پڑا لیکن وہ کبھی جادۂ حق سے منحرف نہیں ہوئے اور ہمیشہ بادشاہ وقت کے تابع و فرمانبردار رہے۔[۲۳]

مراجع و مآخذ

۱۔ عبدالرحمٰن بدوی، الموت والعبقرية ص ۱۱۹، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ ۱۹۴۵ء

۲۔ اس موضوع سے متعلق تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:
شوقی ضیف، الترجمۃ الشخصیۃ ص ۱۱-۳۶، دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۵۶ء

۳۔ عادل غضبان، فن التراجم، مجلۃ الکتاب ج ۷ ص ۵۰۷-۵۰۸ اپریل ۱۹۴۹ء

۴۔ جرونیباوم حضارۃ الاسلام ترجمہ عبدالعزیز توفیق ص ۲۴۷-۲۴۸ مکتبۃ مصر ۱۹۵۶ء

۵۔ احسان عباس، فن السیرۃ ص ۱۲۱—۱۲۲، دار بیروت للطباعۃ والنشر بیروت ۱۹۵۶ء

۶۔ عبدالرحمان بدوی، الموت والعبقریۃ ص ۱۱۵

۷۔ قدیم عربی خودنوشت کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:
عبدالرحمان بدوی، الموت والعبقریۃ / یاقوت حموی، معجم الادباء، عیسی البابی، القاہرۃ (ب ت) /
ابن ابی اصیبعۃ، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، الحلبیۃ، ۱۸۸۲ء

۸۔ (ایضاً۔ سابقہ تمام مراجع) نیز شوقی ضیف، الترجمۃ الشخصیۃ ص ۱۲—۹۳

۹۔ ابن ابی اصیبعۃ، طبقات الأطباء ج ۲ ص ۲، ۳، ۹۰، ۹۲

۱۰۔ ابن حزم، طوق الحمامۃ فی الألفۃ والألاف ص ۱۵—۲۸ لندن ۱۹۱۴ء

۱۱۔ احسان عباس، فن السیرۃ ص ۱۲۱—۱۲۳

۱۲۔ المؤید فی الدین، السیرۃ المؤیدیۃ، ص ۶۰—۶۹ دار الکاتب العربی، مصر ۱۹۴۹ء

۱۳۔ کامل حسین محمد، مقدمہ کتاب مذکور ص ۲۱—۲۲

۱۴۔ ایضاً ص ۱۶۹—۱۷۱

۱۵۔ فلپ حتی، مقدمہ کتاب الإعتبار ص ۵، ط برنستون ۱۹۳۰ء

۱۶۔ أسامہ بن منقذ، کتاب الإعتبار ص ۱۶۲، ط برنستون مطبعۃ جامعۃ برنستون ۱۹۳۰ء

۱۷۔ الغزالی، المنقذ من الضلال، ص ۳۴—۳۳ اور ص ۵۱ مکتبۃ الانجلو، قاہرہ ۱۹۵۷ء

۱۸۔ امیر عبداللہ بن بلقین، مذکرات، ص ۱۲۱، دار المعارف، مصر ۱۹۵۵ء

۱۹۔ ملاحظہ ہو کتاب مذکور کا ص ۱۵۸

۲۰۔ ابن خلدون "التعریف بابن خلدون ورحلتہ شرقاً وغرباً"، ص ۶۷ مکتبۃ اللجنۃ مصر ۱۹۵۱ء

۲۱۔ ملاحظہ ہو کتاب مذکور کا ص ۸۲—۸۴

۲۲۔ ایضاً ص ۱۲—۶۷ اور ص ۲۶۸

۲۳۔ احسان عباس، فن السیرۃ۔ ص ۱۲۰

م ملک خاں*

یران میں جدیدیت اور جدید کاری کا ایک جائزہ

جلال آل احمد اور افکار نظریۂ غرب زدگی

پہلوی حکومت کی جدید کاری کی ان کوششوں نے جس کے ذریعہ ایران میں مغربی تہذیب کا رواج بڑھ رہا تھا علمائی سائل سے دلچسپی رکھنے والے مفکرین کو اپنی مشرقی قدروں کی طرف متوجہ کیا یہ فکر خاص طور سے بیسویں صدی کے نصف خر میں واضح طور پر ابھر کر سامنے آئی۔ جدید کاری کی یہ مہم ان سرکاری اداروں کے ذریعہ چلائی جا رہی تھی جو اکثر اوقات علق العنان تھے۔ چنانچہ مغربیت کے خلاف مفکرین اور دانشوران ایران کا یہ اتحاد دراصل حکومت کی مخالفت سے ہی متعلق تھا۔ ان میں اکثر وہ حضرات بھی پیش پیش تھے جن کی اپنی ذہنی تربیت مغربی خطوط پر ہی ہوئی تھی۔ اس مخالفت کی خاص وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ محسوس کر رہے تھے کہ مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایرانی عوام آہستہ آہستہ اپنے تہذیبی و تاریخی سرمایہ سے دور ہو جائیں گے۔ ان کے بموجب غرب زدگی کو عام کرنے کی یہ کوشش ایران کی اپنی سماجی انفرادیت اور اس کی مشرقی اقدار کو ایک تشویشناک صورت حال سے دوچار کر دیں گی۔ جلال آل احمد بھی انھیں دانشوروں اور ادیبوں میں سے ایک تھے جن کے نزدیک تیسری دنیا بالخصوص عالم اسلامی یا نفرادی طور پر ایرانی سماج کو درپیش مسائل کی واحد وجہ مغربیت کا بڑھتا ہوا رحجان تھا۔

جلال آل احمد کی اس نئی اصطلاح یعنی "غرب زدگی" اور اس کی تفصیلات پر بحث کرنے سے قبل یہ زیادہ سودمند ہوگا کہ ہم اس مفکر کے سماجی و تعلیمی پس منظر کا ایک مختصر جائزہ لے لیں۔ جلال آل احمد کی پرورش نچلے درمیانی طبقہ سے تعلق رکھنے والے ایک مذہبی خاندان میں ہوئی تھی۔ ان کے والد جنوبی تہران میں واقع ایک مسجد کے امام تھے۔ وہ ۱۹۲۳ء میں پیدا ہوئے اسی سال رضا شاہ نے وزیر اعظم کا عہدہ سنبھالتے ہی ایران میں جدید کاری کے ایک نئے دور کے آغاز کا عزم کیا۔ جلال آل احمد کے والد جدید تعلیم کے نفاذ سے بہت خائف تھے چنانچہ انھوں نے اپنے بیٹے کو ابتدائی تعلیم کے بعد روزی روٹی کی تگ و دو میں لگا دینا چاہا۔ مگر علم سے خصوصی لگاؤ کی وجہ سے جلال آل احمد

---

* لیکچرر ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

نے اپنے والد کے علم میں لائے بغیر اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا۔ ممکن ہے ان کے والد کو ان کے باغیانہ رجحان کا اندازہ اسی دور میں ہو گیا ہو یا جدید تعلیم سے اس عمر میں ان کی قربت سے وہ خوف زدہ ہو گئے ہوں اور انھوں نے جلال آل احمد کو نجف بھیج دیا تاکہ وہ علم دین کی سند حاصل کر کے خاندانی روایت کے مطابق مذہبی پیشہ اختیار کریں۔ انھیں دنوں ان کے ایک بھائی بھی نجف میں زیر تعلیم تھے لیکن تھوڑی ہی مدت کے بعد وہ وہاں کے ماحول سے بیزار ہو کر تہران واپس آ گئے۔ انھیں وہاں کی فضا ذہنی نشو و نما کے لیے ایک قسم کا قید خانہ محسوس ہوئی۔

تہران واپس آ کر انھوں نے ٹیچرس ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ میں داخلہ لیا اور ٹیچنگ میں ڈپلوما حاصل کرنے کے بعد ۱۹۴۶ء سے درس و تدریس سے جڑ گئے۔ اسی زمانے میں وہ سیکولر اور جدیدیت پسند مصنفین کے لٹریچر (ادب، تصانیف) سے قریب ہوئے۔ خصوصیت سے احمد کسروی تبریزی کی تحریریں ان کے مطالعہ میں رہیں۔ احمد کسروی (وفات ۱۹۴۶ء) بیسویں صدی کے نصف اول میں ایرانی ادبیات کی عبقری شخصیات میں شمار کیے جاتے ہیں، انھوں نے تاریخ، تنقید اور ادب میں گراں قدر تصانیف کا بڑی تعداد میں اضافہ کیا، وہ مذہبی اجارہ داری کے سرگرم مخالفین میں سے تھے۔ اپنی تحریروں کے ذریعہ انھوں نے مذہبی اجارہ داری کے خلاف آواز اٹھائی کیوں کہ وہ سیکولرازم، جدید کاری اور ایرانی قوم پرستی کے علمبردار تھے۔ انھوں نے مروجہ شیعی فکر کی رجعت پسندی کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان کا خیال تھا کہ رجعت پسندی ایران کی علمی و سماجی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کرتی رہی ہے۔

جلال آل احمد، کسروی کی تحریروں کے علاوہ کمیونسٹ اور سوشلسٹ لٹریچر سے بھی متاثر ہوئے۔ ۱۹۴۳ء میں وہ تودہ پارٹی (ایرانی کمیونسٹ پارٹی) میں شامل ہو گئے اور جلد ہی پارٹی کی انتظامیہ کمیٹی کے ایک سرگرم رکن بن گئے۔ پارٹی کے شعبۂ اشاعت کی ذمہ داری ان کے سپرد کی گئی، تودہ پارٹی کی اس دور کی زیادہ تر دفتری اشاعت انھیں کی تحریریں ہیں۔ اس کے بعد وہ دوسرے موضوعات پر بھی لکھنے لگے۔ ان کا میلان خصوصیت سے ادب لطیف کی جانب رہا۔ انھوں نے بنیادی سماجی مسائل کو لے کر کہانیاں اور ناول لکھنے شروع کیے۔ ۱۹۴۷ء میں جب تودہ پارٹی تقسیم ہوئی تو وہ مارکسسٹ لینینسٹ گروپ کے ساتھ رہے جس کے لیڈر خلیل مالکی تھے۔ اوائل ۱۹۴۸ء میں یہ گروپ بھی ٹوٹ گیا مگر جلال آل احمد اور خلیل مالکی کا ساتھ برقرار رہا اور انھوں نے ایک نئی تنظیم "نیروسوم" (تیسری طاقت) کی بنیاد ڈالی۔ اس کے علاوہ انھوں نے ۵۳-۱۹۵۱ء کے دوران ڈاکٹر مصدق کی ایرانی قومیت کی تحریک کی بھی سرگرم حمایت کی تھی۔ مگر ۱۹۵۳ء کی بغاوت اور شاہ ایران کے دوبارہ برسر اقتدار آنے کے بعد انھوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں ادب کے لیے وقف کر دیں۔ کہانیاں اور ناول لکھنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے مغربی ادیبوں کی تحریروں کے ترجمہ کا بھی کام کیا۔

دراصل ۱۹۶۰ء کے اوائل سے ہی جلال آل احمد اس بات کو شدت سے محسوس کرنے لگے تھے کہ ایران کی سماجی قدریں، تہذیب اور روایات اور ان کوششوں کے بیچ جو اسے نوآبادیاتی نظام کی سطح تک کھینچ لانا چاہتی ہیں بنیادی تضاد ہے۔ انھیں محسوس ہوا کہ جن تبدیلیوں کو ترقی اور خوشحالی کی کلید کہا جا رہا ہے وہ دراصل ملک کو یورپ و امریکہ کی معاشی و سیاسی غلامی کی سمت لے جانے والی ہیں۔ اسی رجحان کو انھوں نے غرب زدگی سے تعبیر کیا، [illegible] میں باقاعدہ ایک اصطلاح کی صورت میں ابھری۔ دراصل یہ ان کی اس مشہور تصنیف کا عنوان ہے جو

خصوصی طور پر ان کی مقبولیت کا ذریعہ بنی، یہ کتاب ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اپنی اس تصنیف میں انھوں نے ایرانی سماج کو درپیش مسائل کی تشخیص کی ہے اور اس سلسلہ میں بعض تبدیلیوں کی سفارش بھی کی گئی ہے۔ اس کے باوجود اس کتاب سے متعلق مصنف کا جو دعویٰ ہے کہ یہ تصنیف اپنے موضوع پر ایک سنجیدہ اور مکمل پیش کش ہے، اسے پوری حقیقت سے قریب نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ جلال آل احمد نے اس میں ان تاریخی ادوار کی نشاندہی بخوبی کی ہے جو قدم بہ قدم مغربیت کے پھیلتے اثرات سے متعلق ہیں یا وہ حقائق جو ان تبدیلیوں کے پس پردہ عامل رہے۔

جلال آل احمد کا تصور غرب زدگی دراصل دو یکسر مخالف و متضاد نظام فکر یعنی مغربیت اور مشرقیت کی تفسیر ہے۔ انھوں نے مشرق و مغرب کو جغرافیائی یا سیاسی اعتبار سے متضاد قرار دینے کے بجائے انھیں دو متضاد تہذیبی طاقتیں قرار دیا ہے۔ مغرب ایک ترقی یافتہ، دولت مند، صنعتی حیثیت سے ترقی یافتہ، مصنوعات برآمد کرنے والی طاقت کا نام ہے جبکہ مشرق ایک ترقی پذیر زراعتی اور اپنے خام مال کے بدلے مصنوعات درآمد کرنے والے غریب ممالک پر مشتمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اول الذکر ایک خود مختار، پُراعتماد اور احساس برتری کے نشہ میں چور طاقت ہے اس کے برخلاف مشرق احساس کمتری اور غلامانہ ذہنیت کی عادی رجعت پسند اقوام پر مشتمل ہے۔

جلال آل احمد نے ایران میں مغربی فکر کی اثراندازی کے نشان ایرانی تاریخ کے اہم واقعات میں ڈھونڈھنے کی کوشش کی ہے۔ ایران میں اسلام کی اشاعت بھی ان کے نزدیک مغربی اثراندازی کی ایک کڑی ہے۔ انھوں نے خاص طور پر صفویوں کے عہد حکومت (۱۵۰۱–۱۷۲۲) کو معاشی بدحالی اور غرب زدگی کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں اس وقت جب یورپ صنعتی انقلاب کی برکتیں سمیٹ رہا تھا ہم "اتحاد قومی" کی جنگ لڑ رہے تھے اور دولت عثمانیہ کے خلاف صف آرا تھے۔ پھر جب ایران میں تیل کی دریافت ہوئی تو ہم نے ایسے پروگرام تیار کیے جو مغربی مفاد سے قریب تر تھے۔ اس کا نتیجہ ایک آئینی تحریک (تحریک مشروطیت) کی شکل میں سامنے آیا جس نے ایران میں مغربی تسلط کو راہ دی۔

جلال آل احمد کا خاص موضوع دراصل بیسویں صدی میں ایران کی جدید کاری (غرب زدگی) کی کوششوں کا تجزیہ کرنا ہے۔ انھوں نے ۱۹۴۰ء کی دہائی کے اواخر اور ۱۹۵۰ء کی دہائی کے اوائل میں اینگلو۔ ایرانین تیل کمپنی کے قومیائے جانے کی تحریک کو واحد دانشمندانہ تحریک قرار دیا ہے جس کے نتیجہ میں کسی حد تک ایران کو مغربی اثراندازی سے روکا جاسکا۔

جلال آل احمد کے بموجب ایران کا معاشی لحاظ سے یورپ پر انحصار کرنا اور تہذیبی و فکری مرعوبیت کا شکار ہونا دو مختلف باتیں نہیں۔ ان کے نزدیک اس معاشی تسلط کی ابتدا مشینوں کی درآمدات سے شروع ہوئی۔ چوں کہ یورپ کا مشینی انقلاب دراصل اس کے فکری انقلاب کا ہی ایک پہلو ہے اس لیے ان کی اصطلاح میں "مشین زدگی" دراصل غرب زدگی کی دوسری شکل ہے جو ایک مکروہ "سلسلۂ عمل" سے جڑی ہوئی ہے: "خام مال یورپ بھیجا جاتا اور وہاں سے تیار شدہ مال منگوایا جاتا۔ اس سلسلہ میں آنے والے اخراجات کا خام مال کی برآمدگی سے ہی حاصل کیا جاتا تیار شدہ مال کی کھپت کے لیے مصنوعی قوت خرید بڑھایا جاتا پھر اس کے لیے قرض دیا جاتا۔" جلال آل احمد کے مطابق خام مال کی اس لوٹ کو مغرب کی خاطر تاجرانہ ذہنیت نے ملک میں تہذیبی ترقی اور بلند پایہ معیار زندگی جیسے دلکش نعروں سے سجایا۔ ان کے نزدیک ترقی، تہذیب اور معیار زندگی کے یہ نعرے دراصل انسان کو محض معاشی حیوان بنانے

اور انھیں مادہ پرستی کی طرف لے جانے کا ذریعہ بن گئے۔ کیوں کہ جسے تہذیبی ترقی کہا جارہا تھا اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ مغربی مصنوعات کا استعمال کیا جائے۔ اگر آپ ایسا کرتے ہیں تو آپ ترقی یافتہ اور مہذب کہلانے کا حق رکھتے ہیں۔ لیکن اگر آپ ان مصنوعات کے استعمال کے سلسلہ میں محتاط ہیں یا انھیں کم اپنا رہے ہیں تو آپ پچھڑی ہوئی غیر مہذب قوم ہیں۔[10]

غرب زدگی کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ غرب زدگی سے مراد ایک ایسے سماج کی تعبیر ہے جس میں افراد کی روزمرہ زندگی تہذیب و ثقافت اور ان کے اندازِ فکر کا تعلق اپنی سماجی قدروں اور اپنے تاریخی تواتر سے کٹ کر مشینوں کی لائی ہوئی تہذیب سے جڑ جائے۔ جہاں تک تہذیب و ثقافت کا تعلق ہے تو وہ سائنسی یا صنعتی ترقی سے جڑی ہوئی کوئی چیز نہیں۔

جلال آل احمد نے ایران کی بورژوا سوسائٹی اور اس کی غلامانہ ذہنیت کی شدت سے مذمت کی۔ ان کے نزدیک اپنے ماضی کی شاندار وراثت کو اور اپنی تہذیبی قدروں کو بھول کر خود کو مغربیت کا تابع بنانا بدترین قسم کا رجحان ہے۔ روزمرہ زندگی میں مغرب کی پیروی ان کے لباس، ان کے کھانے پینے کے طریقے اور اخلاقیات کی نقل غلامی کی بدترین شکل ہے۔ جلال آل احمد لکھتے ہیں کہ ایسا کرکے ہم ایک 'قوم بیگانہ' بن کر رہ گئے ہیں۔ ہماری پہچان ایک ایسی تہذیب کے ذریعہ ہوتی ہے جس کا ہماری تاریخ سے کوئی رشتہ نہیں۔[11]

جلال آل احمد اس سلسلے میں اس درجہ حساس تھے کہ چھوٹی چھوٹی چیزوں میں بھی غرب زدگی کے اثرات ان پر گراں گزرتے تھے۔ انھیں مغربی کھانے، لباس، آرائش و زیبائش یہاں تک کہ رسائل و اخبارات میں چھپنے والے مغربی فیشن کے اشتہارات وغیرہ سخت ناپسند تھے۔[12] وہ مغربیت کو نہ صرف ایرانی سماج کے لیے ناپسند کرتے تھے بلکہ اسے پوری ملتِ اسلامیہ کے لیے مہلک تصور کرتے تھے۔ چنانچہ جب انھوں نے کعبہ کے قرب و جوار میں اس تہذیب کے اثرات دیکھے "جو اس کو کسی امریکی شہر سے مشابہ کر رہے تھے" تو ان کا ردعمل انتہائی تنفر آمیز تھا۔ انھیں فکر تھی کہ اس سلسلہ میں ایسی کوشش کر سکیں جو اللہ کے اس گھر کو اور اس کے قرب و جوار کو مغربی آلودگی سے پاک کر دے اس سلسلہ میں حجاج کی مغربی اشیا کے تئیں دلچسپی اور ان کی خریداری کو بھی وہ تنقیدی نظروں سے دیکھتے تھے۔[13]

تاہم ان کا یہ بھی خیال تھا کہ مغربی اقدار کے تئیں مسلمانوں کا رویہ دوسری پسماندہ اقوام کے مقابلہ میں کسی قدر کم نیازمندانہ ہوتا ہے کیونکہ ان میں اپنے مذہبی اور تہذیبی ورثہ کی اہمیت کا احساس باقی ہے۔ ان کے خیال میں یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں کے مذہب و تاریخ اور ان کے شاندار ماضی کے نقوش کو بگاڑنے کے لیے مغربی مفکرین نے مستشرقیات (ORIENTALISM) کے نام سے ادارے قائم کیے۔[14] آل احمد کے نزدیک UNO اور اس کے ماتحت کام کرنے والی امدادی تنظیمیں جیسے UNESCO وغیرہ دراصل تیسری دنیا کو معاشی غلامی کی زنجیروں میں جکڑنے کے لیے قائم کی گئیں تاکہ مالی امداد کے ذریعہ مغربی ممالک تیسری دنیا کے ممالک کا زیادہ سے زیادہ اعتماد حاصل کر لیں اور اسے اپنے معاشی فائدے کے لیے استعمال کر سکیں۔ اس صورت حال کا مقابلہ ان کے بموجب صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب تیسری دنیا کے تمام ممالک خصوصاً مسلم ممالک صنعتی علوم اور سائنس میں مہارت حاصل کر لیں۔

جدید کاری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی شہری تہذیب نے ایرانی سماج کو جس کی جڑیں دیہی تہذیب سے وابستہ تھیں نہ صرف یہ کہ سخت نقصان پہنچایا بلکہ اس کی ہیئت ہی بدل کر رکھ دی جس کے نتیجہ میں مختلف قسم کے مسائل پیدا ہوئے۔ جلال آل احمد شہر کاری (URBANIZATION) کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے مسائل سے بخوبی آگاہ تھے اور انھیں عزب زدگی کی ہی دین تصور کرتے ہیں۔ ان کے مطابق شہر کاری کی وجہ سے مقامی فن وحرفت پر برے اثرات مرتب ہوئے۔ دیہاتوں اور قصبوں سے لوگ اپنی زمینوں اور آبائی پیشے کو چھوڑ کر شہروں کی طرف منتقل ہونے لگے تاکہ شہری زندگی اور نئی تہذیب کی برکتوں سے فائدہ اٹھا سکیں۔ نئی مادہ پرست شہری تہذیب میں پرانی قدروں کی کوئی اہمیت نہ تھی کیوں کہ اس کا ایک نکاتی پروگرام تو محض یہ تھا کہ عوام میں مغربی مصنوعات کو زیادہ سے زیادہ عام کیا جائے اس سلسلہ میں وہ بعض کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایران میں وسیع غذائی ذرائع اور غذائی اشیاء کی فراہمی کے باوجود لوگوں میں یورپ و امریکہ میں بنی ہوئی اشیاء خورد و نوش کا استعمال تیزی سے بڑھ رہا ہے۔[۱۲]

جلال آل احمد نے ایران کے جدیدیت پسند دانشوروں کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایران میں عزب زدگی کی جڑیں پھیلانے اور مضبوط کرنے میں دانشوروں نے انتہائی موثر رول ادا کیا ہے۔ وہ ایسے دانشوروں کے لیے عزب زدہ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں:

> "ایک عزب زدہ رہنما کی حیثیت ہوا میں معلق مخلوق جیسی ہے ۔ ۔ ۔ جس نے اپنے سماج، تہذیب اور روایات سے تعلقات منقطع کر لیے ہوں ۔ ۔ ۔ وہ ایک ایسا شخص ہے جس نے نہ صرف ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا ہے بلکہ جسے مستقبل کا بھی کوئی اندازہ نہ ہو ۔ ۔ ۔ وہ کسی بھی مسئلہ پر اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں کر سکتا کیوں کہ وہ تو صرف مغرب کی نقالی کی وجہ سے عہدہ دار بن بیٹھا ہے۔ وہ مخبوط الحواس (دیگچ) ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ جس کی اپنی کوئی شخصیت نہیں ہوتی۔"[۱۳]

جلال آل احمد مزید لکھتے ہیں کہ "عزب زدہ" ایک غیر ذمہ دار و بے حس انسان ہے جو کسی بھی اصول و مقصد سے بے بہرہ ہوتا ہے اس کی زندگی کسی عقیدے یا اس کے تئیں وفاداری سے خالی ہوتی ہے کیوں کہ وہ کسی ایک فکر کا زیادہ دنوں تک پابند نہیں رہ سکتا نہ اس میں کسی قسم کی احتجاجی قوت پنپ پاتی ہے۔ اس کے باوجود وہ بے دین نہیں ہوتا کیوں کہ مسجد جانے یا سنیما ہال یا کلب جانے میں اس کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ایسا انسان محض ایک مادہ پرست ذی روح ہے۔[۱۴] جس کی پہچان مغربیت شناسی ہے اس میں اگر کسی درجہ پر وفاداری کا کچھ جذبہ ہوتا بھی ہے تو اسی مغربی تہذیب سے۔ جلال آل احمد اس صورت حال کو بدترین قسم کی بیگانگی (ALIENATION) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس دور کے مروجہ تعلیمی نظام پر تنقید کرتے ہوئے جلال آل احمد کہتے ہیں کہ عزب زدگی کے فروغ میں اس وقت کے نظام تعلیم کا بھی موثر کردار رہا۔ جدید اسکولوں کا طریقہ تعلیم قطعی غیر فعال ثابت ہوا ہے۔ والدین سوچتے ہیں کہ ان اسکولوں میں بھیج کر وہ بچے کو اپنے روایتی ماحول کے برخلاف مغربی اطوار و اخلاقیات کی تعلیم دلا کر ایک ذمہ دار شہری بنا سکیں گے۔ دوسری طرف (روایتی) مدارس کا یہ دعویٰ ہے کہ مذہبی تعلیم کے ذریعہ وہ لا مذہبیت کا سد باب کر سکیں گے۔ جلال آل احمد لکھتے ہیں کہ حقیقت میں دونوں ہی طرز فکر غلط ہیں۔ وہ اس سلسلہ میں نظام تعلیم میں بنیادی طور پر تبدیلیوں کی سفارش کرتے ہیں۔

مزید یہ کہ اس سلسلہ میں ان کے اعتراض کی وجہ یہ بھی تھی کہ ان دنوں ایران میں شعبۂ تعلیمات سے متعلق تمام اہم عہدوں پر ان ہی لوگوں کا تقرر کیا گیا تھا جو یورپ و امریکہ کے ڈگری یافتہ تھے۔ جلال آل احمد کے بموجب یہ دانشوران نہ صرف یہ کہ خود غرب زدہ ہیں بلکہ یہی عوام میں غرب زدگی کو عام کرنے کا ذریعہ بن رہے ہیں۔[۱۴] یہی وجہ تھی کہ جلال آل احمد نے مطالبہ کیا کہ اعلیٰ تعلیم کے لیے ایرانیوں کا یورپ و امریکہ جانا روک دینا چاہیے۔[۱۵]

مذہب کے سلسلہ میں جلال آل احمد کا یہ نظریہ کہ مذہب ایک طاقتور عامل کی حیثیت سے ایرانی سوسائٹی میں مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کا موثر طور پر مقابلہ کر سکتا ہے، کئی بار تبدیلیوں سے گزرا۔ ابتدا میں ان کا خیال تھا کہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی ایک رجعت پسند مذہب ہے جو مغربی سامراجی نظام کے مفادات کا ساتھ دیتا ہے اور عوامی ترقیاتی پروگرام اور سائنس و ٹکنالوجی کے خلاف ہے۔[۱۶] بعد میں ان کی فکر میں تبدیلی آئی اور انھوں نے محسوس کیا کہ اسلام کے ذریعہ مغربیت کے ان بڑھتے ہوئے اثرات کا مقابلہ بخوبی کیا جا سکتا ہے کیونکہ اسلام دراصل وہ مذہب ہے جس کی تعلیمات انسانی فلاح و بہبود سے وابستہ ہیں۔[۱۷] جلال آل احمد کی فکر میں اسلام سے متعلق یہ تبدیلی ان کی کتاب غرب زدگی[۱۸] کے بعد شائع ہونے والی تصانیف میں واضح طور پر ملتی ہیں۔ خاص طور پر خسی در میقات[۱۹] میں جو ان کے سفر حج کی یادداشتوں کا مجموعہ ہے اور "در خدمت و خیانت روشن فکران" میں جو ان کے سماجی اور فکری مضامین کا مجموعہ ہے۔ غالباً اسی فکری تبدیلی کا نتیجہ ہے کہ وہ غیر مذہبی سیکولر اور ترقی پسند مفکروں میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے شیخ فضل اللہ نوری کو اچھے الفاظ میں یاد کیا ہے جنھوں نے تحریک مشروطیت کے زمانہ میں مشروطیت کی اس لیے مخالفت کی تھی کہ مجوزہ آئین مغربی قوانین کی بنیاد پر بنایا گیا تھا اور ان کے خیال میں مشروطیت اور مغربی نظام حکومت ایران کو مغرب اور مغربی تہذیب کا غلام بنا دیتا۔[۲۰] لیکن مذہب کے بارے میں ان کے نظریہ میں یہ تبدیلی صرف اسی حد تک تھی کہ مذہب کو مغربیت کی بڑھتی ہوئی پیش قدمی کو روکنے کے لیے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔[۲۲]

جلال آل احمد کی شخصیت اور ان کے افکار ۱۹۵۰ اور ۱۹۶۰ کی دہائیوں میں نوجوانان ایران خصوصیت سے ان نوعمر دانشوروں کے لیے جو ایران میں مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کو کم کرنا چاہتے تھے، مشعل راہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مغربیت و مغربی افکار کے خلاف آواز بلند کرنے کے سلسلہ میں جلال آل احمد کی خدمات کا احاطہ آسان نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس فکر کو آگے بڑھانے والے دانشوروں کی تحریروں میں جلال آل احمد کے خیالات کا عکس واضح طور پر ملتا ہے مثال کے طور پر ڈاکٹر علی شریعتی کے خیالات 'غرب زدگی' کے سلسلہ میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہیں کہ انھیں جلال آل احمد کی فکر کی ہی توسیع شدہ شکل کہا جائے۔[۲۳]

حوالے و تعلیقات

۱۔ ایرانی تودہ پارٹی سے اپنے تعلق کے دنوں کی ایک مختصر روداد انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھی ہے، دیکھیے جلال آل احمد "در خدمت و خیانت روشن فکران"، تہران، ۱۳۵۷ ہجری شمسی، ص ص ۳۳۲-۷۸

۲۔ ان کے چند مشہور افسانوں کے مجموعے اور ناولوں کے نام یہ ہیں: دید و باز دید (۱۹۴۵)، از رنجی کہ می بریم (۱۹۴۷)، زن زیادی (۱۹۵۲)، مدیر مدرسہ (۱۹۵۸)، نون و قلم (۱۹۶۱)۔

۳۔ جن میں دستاؤسکی، البرٹ کامو اور آندرے گائیڈ وغیرہ کے چند ناولوں کے ترجمے شامل ہیں۔
۴۔ حامد الغر "انٹروڈکشن" جلال آل احمد، آکسیڈنٹاسس: اے پلیگ فرام دی ویسٹ، انگریزی ترجمہ آر کیمپبل، برکلے، ۱۹۸۴، ص ۴
۵۔ جلال آل احمد، غرب زدگی، بے مقام و بے تاریخ، ص ۵
۶۔ ایضاً ص ص ۷۔۶
۷۔ ایضاً ص ص ۱۲ الخ
۸۔ ایضاً ص ۲۲
۹۔ جلال آل احمد، خسی در میقات، تہران، ۱۳۴۶ ہجری شمسی، ص ۱۴۱
۱۰۔ ایضاً
۱۱۔ ایضاً ص ۳۴
۱۲۔ دیکھئے خسی در میقات، ص ص ۴۸۔۴۷
۱۳۔ ایضاً ص ص ۸۸۔۸۷ اور ص ۱۴
۱۴۔ غرب زدگی ص ص ۱۱۔۱۰
۱۵۔ دیکھئے ایضاً ص ۷۴ الخ
۱۶۔ ایضاً ص ص ۷۲۔۷۱
۱۷۔ دیکھئے ایضاً ص ۷۳
۱۸۔ دیکھئے ایضاً ص ص ۹۸۔۹۴
۱۹۔ ایضاً ص ۹۹
۲۰۔ دیکھئے ایضاً ص ص ۳۹۔۳۵
۲۱۔ دیکھئے ایضاً ص ص ۵۳۔۵۱
۲۲۔ دیکھئے ایضاً ص ص ۳۶۔۳۵
۲۳۔ دیکھئے داریوش آشوری، "نظریہ غرب زدگی و بحران تفکر در ایران"، ایران نامہ، جلد ۷، شمارہ ۳ (۱۹۸۹)، ص ۴۵۹
۲۴۔ "غرب زدگی"، پر علی شریعتی کی تنقید کے لیے ان کی یہ کتابیں قابل ذکر ہیں: تمدن و تجدد، بازگشت بہ خویشتن، بازگشت بہ کدام خویش، انسان و اسلام، ماشینیزم و اسارت ماشینیزم اور انسان اسلام اور مکتبہای مغربی زمین۔

فہرست اردو مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱.	ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از پروفیسر عبدالعلیم	قیمت: Rs. 1-00
۲.	جدید فارسی شاعری	از پروفیسر منیب الرحمٰن	قیمت: Rs. 3-00
۳.	ترکی	از پروفیسر اکمل ایوبی	قیمت: Rs. 7-00
۴.	عراق	از پروفیسر محمود الحق	قیمت: Rs. 7-00
۵.	عبدالرحمٰن الکواکبی	از پروفیسر محمود الحق	قیمت: Rs. 25-00
۶.	ابن الفارض	از ڈاکٹر حافظ غلام مصطفیٰ	قیمت: Rs. 25-00
۷.	اصول فہرست نگاری	از جناب محمود حسن قیصر	قیمت: Rs. 20-00
۸.	جدید تاجیکی شعراء	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت: Rs. 60-00
۹.	علوم اسلامیہ اور ہندوستانی علماء	از پروفیسر محمد سالم قدوائی	قیمت: Rs. 60-00
۱۰.	فارسی قصیدہ نگاری	از پروفیسر نذیر احمد	قیمت: Rs. 45-00
۱۱.	جدید تاجیکی شعرا	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت: Rs. 80-00
۱۲.	افکار و احوال	از پروفیسر محمد سالم قدوائی	قیمت: Rs. 80-00
۱۳.	ایرانی تصوف	از پروفیسر کبیر احمد جائسی	قیمت: Rs. 80-00
۱۴.	علیم صاحب	از پروفیسر محمد سالم قدوائی	قیمت: Rs. 200-00

ملنے کا پتہ ——————

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
ALIGARH 202002

ملنے کا پتہ ——————

MAKTABA JAMIA LTD
Shamshad Market
A.M.U. Aligarh - 202002

VOLUME 21 NUMBER 1 & 2

MAJALLA-I 'ULUM-I ISLAMIYA'

1996

Editor :

Prof AZDUDDIN KHAN

Published by :

THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH—202002
INDIA